SANTO TOMAS DE AQUINO Y LA FILOSOFIA ACTUAL

Octavio N. Derisi

UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
SM BA

Este libro continúa la labor iniciada en "FILOSOFIA MODERNA Y FILOSOFIA TOMISTA" —2 t., Primer Premio Nacional de Filosofía— y continuada por el autor, a través de 40 años de una ininterrumpida carrera en la cátedra, en numerosos libros y en centenares de trabajos monográficos, aparecidos en todo el mundo: una profundización del pensamiento del Aquinate, una encarnación actualizada del mismo y una proyección crítica de sus principios sobre los autores y problemas actuales de la Filosofía.

El Tomismo, con rigor crítico, pone en evidencia el valor trascendente de la inteligencia, cuyo alcance ontológico precisa y delimita. Con este instrumento indispensable, Santo Tomás fundamenta y elabora su Filosofía realista en los diferentes sectores de la Antropología y Filosofía Natural, de la Ontología y Teodicea y de la Etica. Todos los grandes problemas de la Filosofía, han sido desarrollados, con paso firme y crítico, mediante su Intelectualismo.

Derisi ha ordenado los trabajos de este libro en cuatro partes: 1) ACTUALIDAD DEL TOMISMO, 2) EL INTELECTUALISMO TOMISTA FRENTE A LAS DISTINTAS POSICIONES DE LA FILOSOFIA ACTUAL, 3) LA METAFISICA TOMISTA FRENTE A LA FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL CONTEMPORANEA y 4) AXIOLOGIA Y MORAL EN EL TOMISMO. Las grandes líneas del sistema tomista son expuestas con hondura y claridad por quien ha consagrado su vida a la meditación filosófica, a la luz de los principios del Angélico Doctor.

No se trata, sin embargo, de una repetición de las tesis tomistas, sino de una profundización remozada de los problemas actuales de la Filosofía en busca de una solución a la luz del Realismo perenne de Santo Tomás. Tomista en su espíritu y en sus principios

SANTO TOMAS DE AQUINO Y LA FILOSOFIA ACTUAL

Octavio N. Derisi

FRATERNIDAD S. FILOSOFICAL
SAN JUAN DE AVILA

rectores, este libro es una obra actual de Filosofía por su problemática y sus soluciones.

Esta confrontación crítica del pensamiento del Santo Doctor con los autores y corrientes contemporáneas de la Filosofía, logra explicitar toda la inagotable riqueza de la doctrina tomista, como su poder de asimilación y síntesis de toda verdad, donde quiera que ella esté. Tal la tarea realizada por Derisi en esta obra.

Bajo este examen crítico, el pensamiento tomista logra también una nueva proyección sobre sectores de la Filosofía, no comprendidos en la temática del Angélico Doctor. Bastaría señalar los notables capítulos de este libro sobre la cultura, los valores, la persona y el realismo crítico, entre otros. Pero aún los temas tratados por Santo Tomás, en este libro logran siempre una formulación nueva al alcance de los hombres de nuestro tiempo.

Al proyectarse críticamente sobre las concepciones del EMPIRISMO, del IDEALISMO, del AGNOSTICISMO, del TRASCENDENTALISMO DE KANT, de la FENOMENOLOGIA DE HUSSERL, del EXISTENCIALISMO DE HEIDEGGER Y DE SARTRE, los estudios contenidos en este libro, a la vez del análisis realizado sobre tales corrientes del pensamiento, logran una brillante y renovada exposición de la Doctrina de Santo Tomás e iluminan con discernimiento valorativo las grandes tesis de la Filosofía contemporánea.

La literatura filosófica argentina y universal se enriquece con esta nueva obra del consagrado filósofo que es Monseñor Derisi, miembro de las Pontificias Academias de S. Teología y de Santo Tomás de Aquino y de la Religión Católica.

Este libro ~~inicia a la vez~~ una colección con el sello EDUCA (Editorial de la Universidad Católica Argentina).

SANTO TOMAS DE AQUINO Y LA FILOSOFIA ACTUAL

Octavio N. Derisi

FRATERNIDAD SACERDOTAL
SAN JUAN DE AVILA

Para Juan Claudio Valdevitte
con un cordial entusiasmo
y mi apoyo paternal en Cristo,

+ Octavio N. Derisi
Rector de la U.C.A.

La Plata - 1 VIII/81

Todos los derechos reservados
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

IMPRESO EN ARGENTINA

© Copyright by UNIVERSITAS S.R.L.
TUCUMÁN 1436 - BUENOS AIRES

A mis hermanos Domingo A. y José

A los amigos de todas las horas
y colaboradores en la
Universidad Católica Argentina

Mons. Dr. Guillermo P. Blanco
Dr. Tomás D. Casares
Dr. Francisco Valsecchi
Dr. Alberto Caturelli

Juan-Claudio Vallcillo Ruiz
La Plata, 1981

NOTA PRELIMINAR

Con motivo del VII Centenario de la muerte de Santo Tomás, he redactado varios trabajos sobre distintos aspectos de su Filosofía, considerada en sí misma y en relación con las principales corrientes y autores de la Filosofía contemporánea, para el Congreso Internacional del Aquinate y para varias revistas y publicaciones de Europa y América y de mi propio país, consagradas a conmemorar este fausto acontecimiento.

Tales publicaciones, más otras anteriormente redactadas en la misma orientación, me parecen ofrecer un conjunto bastante homogéneo y completo sobre los puntos esenciales y actuales de la Filosofía del Santo Doctor, considerados en sí mismos —el Intelectualismo, la Participación y la Analogía, entre otros— y en relación crítica con los principales problemas y autores: Kant, Husserl, Heidegger y Sartre, entre otros, de nuestra época.

Estos trabajos han sido agrupados en cuatro secciones, fuera de la *Introducción: 1) Actualidad del Tomismo, 2) el Intelectualismo Tomista frente a las distintas posiciones de la Filosofía actual, 3) la Metafísica Tomista frente a la Fenomenología y al Existencialismo contemporáneo y 4) la Axiología Ontológica y Antropológica en el Tomismo.*

Dado que estas monografías han sido compuestas como trabajos independientes, algunas repeticiones son inevitables; aunque el retorno al mismo tema nunca se realiza sin un enriquecimiento del mismo. Por esta razón, me ha parecido mejor no suprimir algún trabajo, aunque su contenido hubiera sido tratado ya en otro. Realmente hay siempre aspectos nuevos que acrecientan el contenido doctrinario.

De más está decir que en mi intención, estos escritos no quieren ser una mera repetición del pensamiento del Angélico Doctor, sino una profundización del mismo, de sus principios sobre todo, para reelaborar con ellos una solución a los problemas actuales de la filosofía, muchos ni siquiera planteados por el propio Santo Tomás.

Creo que tal *meditación original* de los problemas permanentes y actuales de la Filosofía, realizados a la luz de los principios de la *Philosophia Perennis* del Aquinate, es la mejor manera —la única verdadera y auténtica— de ser tomista, de ser fiel a su doctrina, sin dejar de ser filósofo.

• Heidegger, Scholes, Marx, Freud, Sartre

Que María, Madre de la Verdad encarnada, haga que la lectura de estos trabajos, compuestos en busca de una más profunda develación y esclarecimiento de la verdad —participación siempre de la Verdad divina— ayuden a los lectores a des-cubrirla, encontrarla y amarla, como un destello que ilumina el camino para hallarla en su plenitud divina, meta beatificante de la vida humana y cristiana.

OCTAVIO N. DERISI

Buenos Aires, en el VII centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino, 7 de marzo de 1974.

INTRODUCCIÓN

SANTO TOMÁS DE AQUINO EN EL VII CENTENARIO DE SU MUERTE

1274 - 7 de marzo - 1974

Razón de la celebración

El 7 de marzo pasado se ha cumplido el VII Centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino, el *Doctor Communis Eclessiae*, cuya doctrina y enseñanzas han sido recomendadas por el Magisterio de la Iglesia como normas seguras para sus Institutos y Universidades (Conc. Vat. II. *Optatam totius*, nº 16).

Filósofos y teólogos de todo el mundo han concurrido a Nápoles y Roma para conmemorar tan magna fecha con trabajos sobre los temas principales de su vasta concepción en el Congreso Internacional, desde el 17 al 24 de abril, con la participación del S. Pontífice y del Presidente de Italia. Una larga lista de las más importantes personalidades del mundo de la Filosofía y de la Teología de la Iglesia ha participado de este Congreso y ha contribuido decididamente a poner en evidencia el vigor y la vigencia actual de la doctrina de Santo Tomás.

Su amplia y rica contribución a la organización científica del pensamiento teológico y filosófico cristiano, la profundidad y riqueza de su pensamiento y, sobre todo, la verdad perenne que encierra, lo hacían acreedor con creces a este extraordinario homenaje, realizado de la manera más concorde con su propia obra: mediante la reflexión sobre su pensamiento y sobre sus proyecciones esclarecedoras del pensamiento y la cultura de nuestro tiempo.

El Santo dominico había nacido en Nápoles y en él se había reunido la herencia de tres razas, de cada una de las cuales había recibido la impronta. Hijo de los Condes de Nápoles, había heredado por línea paterna, la lucidez meridional y la tenacidad germánica de los Hohestaufen, y por línea materna, la grandeza de alma de los normandos.

Al morir, cuando aún no tenía cincuenta años, dejaba escrita una vasta literatura teológica y filosófica, equivalente a unas cuatro mil páginas en cuarto por año, realizada consecutivamente durante cuatro lustros.

La trascendencia de la obra de Santo Tomás aparece con toda evidencia en la vasta, ininterrumpida y múltiple literatura que, a través de estos siete siglos, ha inspirado. En la luz de sus principios,

firmes y claros, son innumerables los autores e institutos que, a través de los años, han desarrollado su concepción y han iluminado con ella los nuevos problemas y coyunturas históricas.

La actualidad perenne de Santo Tomás

A diferencia de otros sistemas filosóficos y teológicos, cuya aparición llenó de esplendor determinadas épocas, pero que luego quedaron perimidos o superados, el de Santo Tomás posee una vigencia siempre actual y renovada. Sería desconocer la hondura y la trascendencia del pensamiento del Aquinate creer que él vale para su tiempo, pero que ha perdido vigencia para el nuestro.

¿De dónde le viene a la síntesis tomista este carácter siempre actual o perenne?

Sin duda de haber buscado con amor y respetado con fidelidad la verdad en todas sus exigencias, especulativas y prácticas, tanto en el orden natural de la filosofía como en el sobrenatural de la teología; y de haber de-velado y fundado con rigor el valor transubjetivo, trascendente de la inteligencia, y en haberlo determinado en su preciso alcance.

Santo Tomás no elige *apriori* los principios de su sistema. Los des-cubre y toma con objetividad de la misma realidad o verdad trascendente. De aquí que su sistema que se organiza en la mente como la aprehensión del ser y de sus exigencias, tiene en cuenta toda la compleja realidad de las cosas y de la propia actividad cognoscitiva y libre espiritual, y todo el ser del hombre como unidad sustancial de cuerpo y espíritu con una triple vida fisiológica, sensitiva y espiritual. Esta sagacidad en la aprehensión objetiva del ser en sus múltiples manifestaciones, aparece especialmente en la asignación del objeto formal propio de la inteligencia humana. espiritual pero unida a la materia. En este punto se atiene a los hechos de la experiencia, sostiene que todas las ideas de la inteligencia, sin excepción, provienen de los datos sensibles, y sin embargo no es *empirista.* Porque a la vez afirma con decisión que la inteligencia tiene su propio objeto formal, el *ser o esencia inmaterial,* inicialmente tomado de las cosas materiales, irreductible al objeto de los sentidos y tampoco es *racionalista.* Por esta misma razón el hombre no es ni un puro animal ni un puro espíritu, sino un compuesto sustancial de ambos. "El hombre es el más perfecto de los animales y el más imperfecto de los seres espirituales."

De este modo Santo Tomás funda su Intelectualismo realista, nutrido de experiencia y de la inteligencia y fundado en el ser trascendente, y con él se hace dueño del instrumento seguro para

de-velar —siempre de la manera imperfecta humana— el ser en todo su ámbito hasta el ser de Dios.

En la cima del ser: el Acto Puro de Dios

Esta aprehensión del ser en todo su ámbito no la realiza la inteligencia por intuición inmediata, sino por una penetración, cada vez más honda del mismo, a partir de la esencia de las cosas materiales, captada por abstracción y separación de las notas materiales individuantes.

En posesión del ser inmediato de las cosas y luego del ser del propio hombre, desde la existencia de estos seres contingentes, por un raciocinio riguroso metafísico, el Aquinate llega a la existencia del Ser necesario, al Ser que existe por sí mismo o que es el Acto puro de existir.

Esta Existencia pura e infinita es la cima ontológica, a la que arriba la inteligencia como término definitivo y a la vez fundamento primero de todo ser. En el orden ontológico el Ser infinito es la Fuente de todo ser participado, tanto en su *esencia como en su existencia.* Las esencias son constituidas necesariamente como participaciones posibles de la Esencia divina por la Intelección de Dios, quien sólo por amor hace partícipes a otros seres de su Infinito Bien. *Somos porque Dios nos piensa y existimos porque Dios nos ama.* Las esencias son como la Palabra dicha por Dios en las cosas, que las constituye en *lo que son,* en *su integibilidad y en su belleza.* La existencia es el testimonio permanente de una voluntad divina que las crea y conserva con amor.

El hombre no solamente es, tiene un *deber ser,* un camino que recorrer desde su ser, tal cual es dado en su origen, hasta el ser que debe llegar a realizar con la consecución de su Fin último o Bien supremo. El recorrido de este camino entre este *terminus a quo* y este *terminus ad quem,* constituye la vía del *perfeccionamiento humano o moral.* La norma moral se constituye como la aprehensión intelectiva de las exigencias ontológicas del ser humano para la consecución de su plenitud con la consecución del Bien infinito.

Todo el ser, todo el deber ser, todo el conocimiento y todo el perfeccionamiento de los seres se constituye, en última instancia, como una *participación del Ser infinito de Dios.*

La síntesis armónica de Filosofía y Teología

Desde los principios de la Revelación cristiana el Doctor Angélico organiza su vasta empresa científica de la teología. Mediante la

penetración y desarrollo del contenido de aquellos principios, mediante el contacto de los mismos entre sí y con las verdades del orden natural y de la filosofía, logra estructurar una síntesis armónica de todo el orden del ser, natural y sobrenatural, de la razón y de la fe, de la filosofía y de la teología en un admirable sistema de sabiduría cristiana. Como dice León XIII en su Encíclica "AETERNI PATRIS": "Distinguiendo muy bien la razón de la fe y asociando ambas, sin embargo conservó amigablemente los derechos de una y de otra, proveyó a su dignidad de tal suerte, que la razón elevada a la mayor altura en alas de Tomás, ya casi no puede levantarse a regiones más sublimes, ni la fe puede casi esperar de la razón más y más poderosos auxilios que los que él hasta aquí le ha conseguido".

El orden sistemático organizado desde la trascendencia del ser

La articulación armónica de los principios y verdades de esta amplia y profunda síntesis tomista, no es algo impuesto desde principios adoptados *apriori*, sino, inversamente, el resultado de la aprehensión objetiva del ser trascendente e inmanente y de sus exigencias. El sistema no es un fin que se haya propuesto alcanzar Santo Tomás, más bien es el resultado de la aprehensión cabal de la realidad trascendente, natural y sobrenatural: es la expresión intencional, la presencia inmaterial de la realidad en la mente. Las conexiones lógicas, tan orgánicamente trabadas del sistema Tomista, no son sino la aprehensión del ser y de sus articulaciones ontológicas, del plano natural y del sobrenatural.

Esta fidelidad con que el sistema tomista se organiza como aprehensión de la realidad trascendente, es precisamente lo que le confiere una vitalidad y actualidad sin desmayos. Nada hay en la realidad que no encuentre su preciso lugar en el sistema del Aquinate. Los nuevos aspectos de la realidad, los nuevos problemas planteados por el cambio incesante de la historia y de la cultura a la mente humana, son asimilables y encuentran solución en los principios fundamentales del Tomismo, porque éstos son los principios de la realidad aprehendidos por la inteligencia.

En tal sentido, el pensamiento del Angélico Doctor permanece siempre abierto a nuevas contribuciones, porque no hay aspecto alguno del ser, que es lo mismo que decir de la verdad, que no halle ubicación exacta en su síntesis.

De ahí que el Tomismo no sea un sistema definitivamente acabado; por la misma índole de constituirse expresión fiel de la realidad trascendente, en la limitada manera de conocer humana,

la concepción tomista se presenta siempre capaz de ser enriquecida con nuevas incorporaciones, proyecciones y aplicaciones.

La actualidad del Tomismo reside, no tanto en los elementos que lo constituyen, como en la verdad de los principios, nutridos con la realidad trascendente y, como tales, siempre vigentes. Un tomista que ha asimilado con profundidad estos principios, que articulan con rigor todo el sistema, está capacitado para analizar y encontrar en su luz la solución de nuevos problemas. Bastaría citar en este sentido la obra realizada por Jacques Maritain, Etienne Gilson, Cornelio Fabro y Santiago Ramírez, fieles discípulos de Santo Tomás, y a la vez profundos y originales filósofos y teólogos en la búsqueda de solución de los problemas más acuciantes del mundo actual.

Esta fidelidad a la verdad y a sus principios, que animan al Tomismo con una perenne actualidad, es la característica de la filosofía y teología de Santo Tomás: fidelidad que, en definitiva, es una fidelidad y un amor al mismo Dios, Fuente originaria e imparticipada de toda verdad. En alguna parte escribió el Santo Doctor: *"Toda verdad proviene del Espíritu Santo"*. La verdad de los seres limitados asumían a sus ojos de filósofo y de santo la forma de un destello proveniente de la Luz de la Verdad infinita de Dios.

Santo Tomás se santificó en esta búsqueda y amor de la verdad, que para él fue la búsqueda y amor de Dios, Verdad suprema. El camino de la búsqueda y del amor de la verdad natural y sobrenatural se identificó en él con el camino de la búsqueda y amor de Dios. Su santidad es "la santidad de la inteligencia", de quien se santificó en su obra de filósofo y teólogo cristiano.

PRIMERA PARTE

ACTUALIDAD DEL TOMISMO

CAPÍTULO I

PERENNIDAD DEL TOMISMO

1. *Causas de la caducidad de los sistemas filosóficos.* Si analizamos las diferentes concepciones de la Filosofía, elaboradas a través de la Historia y que periódicamente se repiten bajo nuevos enfoques (cfr. C. VI), veremos que todas ellas se atienen a un aspecto de la realidad sin aprehender la realidad misma en todas sus dimensiones, complejidad y profundidad. Desde este aspecto limitado y desvinculado de los restantes, pretenden explicar y dar razón de todo el ser; con lo cual el sistema resultante es una elaboración limitada y desarticulada, y a la vez deformada, de la verdad de las cosas. En ocasiones se intenta llegar a la visión del ser mismo, pero con métodos indecuados, que impiden y deforman su aprehensión cabal. Bastaría recordar, más que sistemas concretos, las grandes líneas de los mismos. Y así nos encontramos, en primer lugar, con el *Empirismo,* que se atiene a la experiencia sensible, sin tener en cuenta el conocimiento espiritual intelectivo y que, por eso mismo, mutila la realidad en sus aspectos más valiosos, que son precisamente los inmateriales, a los que deforma con una explicación material. Esta posición se plantea en Lógica en forma de *Nominalismo,* en Gnoseología en forma de *Actualismo fenoménico* y *subjetivo,* en Metafísica en forma de *Agnosticismo* de diferentes matices, y en *Ética en forma* de *Hedonismo.*

En el extremo contrario, si se acentúa el conocimiento espiritual intelectivo con desconocimiento del sensitivo, se llega a la más variada gama de *Racionalismos,* de tipo *realista* o *idealista,* que en Psicología se manifiesta como *Innatismo* o *Intuicionismo,* en Metafísica como *Monismo* o *Panteísmo,* ya de tipo *realista,* ya de tipo *trascendental,* en Gnoseología como *Idealismo inmanentista,* y en Ética como *Autonomismo* de toda norma trascendente al hombre.

En otra posición, hay intentos de integración de las dos actitudes antagónicas mencionadas, pero mal logrados, a causa de un desenfoque, generalmente metodológico, de este difícil y delicado problema, y que se traduce o en un *Criticismo fenoménico* o en una

Aprehensión subjetiva de la trascendencia, ya de los objetos de la percepción sensible y de la inteligencia en la *Fenomenología,* ya de la propia existencia y del mundo relacionado con ella en la *Fenomenología existencial* y *Existencialismo.* Éste a su vez asume las más variadas formas dentro de un *Irracionalismo fenomenológico e inmanente de la trascendencia.*

Todos estos sistemas –en sus múltiples realizaciones de escuelas y autores– resultan siempre unilaterales y, como tales, limitantes y deformadores de la auténtica realidad y, aun en los casos en que pretenden aprehender la realidad en toda su amplitud, en verdad no la alcanzan, la disminuyen, cuando no la sustituyen por distintos sucedáneos desarticulados del ser o verdad ontológica. Por eso, todas ellas pasan con el tiempo, y más que a la Filosofía pertenecen a la Historia de la Filosofía, carentes de vigencia actual. "La realidad se burla de los Filósofos", según la frase de Pascal. Desde una consideración objetiva crítica actual, todas ellas se presentan como una visión –a veces, genial– unilateral, no concordante y hasta sustitutiva de la realidad. De ahí su carácter efímero y, en definitiva, caduco; envejecen y mueren con sus autores.

2. *Perenne actualidad del Tomismo.* La diferencia del Tomismo con las otras concepciones, que tuvieron notoriedad en su tiempo pero que carecen de vigencia actual, proviene de que él ha centrado con rigurosa exactitud el conocimiento humano –sensitivo e intelectivo– en su objeto propio, de que ha insertado con precisión el acto intelectivo en el ser o verdad transubjetiva, fuente perenne de la verdad lógica de la mente humana, y de que ha determinado además el modo cabal con que dicho conocimiento se pone en contacto con ella y llega a su aprehensión, sin deformarlo.

Centrada la inteligencia –no por intuición inmediata, propia de un ser totalmente espiritual, sino por *abstracción conceptual,* de los datos sensibles, propia de un espíritu unido a la materia– contra la falsa afirmación racionalista, en el *ser trascendente inmaterial de los entes materiales,* con un objeto propio que es el *ser inmaterial,* contra la falsa afirmación empirista, ella queda abierta a la aprehensión creciente de su objeto: el ser o la verdad trascendente y no puede equivocarse mientras se atiene a la evidencia de la misma. Desde este ser material, inmediatamente aprehendido a través de los sentidos, por un raciocinio metafísico, articulado rigurosamente en todos sus pasos sobre el mismo ser, la inteligencia llega a de-velar también la esencia y existencia del ser espiritual: de la propia alma y del Ser imparticipado, Fundamento y Causa primera de todo ser. Desde el ser del hombre frente al Ser divino, su Fin supremo, la inteligencia de-vela el *deber-ser* del ser humano, expresado en las normas de la *Ética.* Estas no son sino las formulaciones de las *exigencias ontológicas del ser del hombre* para su propio enriquecimiento o perfeccionamiento en dirección a la posesión de su Fin o Bien último trascendente divino, posesión que actualiza y le confiere definitivamente la plenitud de su ser.

Toda la fecundidad perenne del Tomismo reside en haber sabido observar y describir con precisión, a la vez que fundar con rigor la *intencionalidad objetiva transubjetiva* de la inteligencia humana y en haber determinado el cauce exacto por el que se desarrolla su actividad aprehendente del ser. Santo Tomás ha cuidado de distinguir y determinar los *objetos formales* de los distintos conocimientos, sensitivo e intelectivo, y de los distintos enfoques de cada uno de los conocimientos de la inteligencia, para poder luego integrar tales objetos, sensitivo e intelectivo, fenoménico y esencial, empírico-científico y filosófico, y llegar después, paso a paso, siempre en la luz de la evidencia del ser objetivo, al des-cubrimiento de nuevas realidades o nuevos aspectos de las mismas, y, en definitiva, a las del alma sustancial y espiritual del hombre, como fundamento último inmanente de la vida específica intelectiva y volitiva, y del Ser divino, Razón y Causa suprema de todo ser.

De esta exacta ubicación de la inteligencia en el ser, que desde la trascendencia la ilumina y nutre con su verdad, el Tomismo queda abierto a nuevas e incesantes conquistas del ser trascendente en sus múltiples realizaciones y de sus causas, para poder incorporar a su sistema ocultas facetas del ser, conquistadas por el esfuerzo de-velante de la inteligencia, que avanza y profundiza en esa cantera inagotable de la realidad trascendente bajo la luz de la evidencia objetiva. De este modo el *orden lógico* y *sistemático del Tomismo* es una expresión viva o, mejor todavía, una *verdadera asimilación vital y consciente* del *orden ontológico,* indisoluble e inmaterialmente unidos en la *identidad intencional del acto intelectivo.*

Articulado en todas sus partes y en la integración de las mismas, sobre el ser, el sistema del Aquinate expresa siempre y fielmente el ser, a la vez que queda permanentemente perfeccionable con nuevas e inagotables de-velaciones y aprehensiones del mismo. De aquí que no haya manifestación alguna del ser, des-cubierta por el hombre, que no encuentre su exacta ubicación en el sistema tomista, precisamente porque él no es ni quiere ser una construcción *apriori* sino la resultante de un sometimiento fiel y constante, sin claudicaciones ni desviaciones, al ser y a sus exigencias ontológicas, incorporadas a él por su propia evidencia. De aquí que esta aprehensión del ser –sostenida siempre y en todas sus partes y progresos en su evidencia ontológica– sea inmutable y *perenne,* como la verdad objetiva que expresa.

De ahí también que el Tomismo sea a la vez siempre *perfeccionable* y *acrecentable* con nuevos aportes del ser, con nuevos aspectos descubiertos en el mismo o con una más precisa y clara visión y una mayor profundización progresiva de las facetas ya conocidas.

3. *El modo del conocer impuesto también por el modo de ser, en Santo Tomás.* Santo Tomás no ha creado, ha des-cubierto con objetividad *el modo humano* del conocimiento de la inteligencia, ha puesto en evidencia cómo él responde y se funda constantemente en la *manera humana de ser*; y, cómo este ser humano –unidad sustancial de alma espiritual y materia– también él es imperfecto: comienza por la intuición sensible de los aspectos materiales concretos, y sólo *por abstracción* de tales datos llega a penetrar, con el concepto, en el *ser inmaterial.* La esencia del ser material –*la quidditas rei materialis*– es el único objeto aprehendido con propiedad, y sólo *abstractamente,* despojado de sus notas individuantes. Los demás seres únicamente son aprehensibles de un modo imperfecto, por *analogía.* Desde este objeto formal propio de la inteligencia, determinado con precisión, el Doctor Angélico ilumina y penetra en los repliegues del ser en todas sus realizaciones y dimensiones, sin excluir el mismo Acto puro del Ser de Dios, precisando a la vez el *modo* y alcance de esta aprehensión en los diversos sectores y niveles ontológicos.

4. *Conclusión: el Intelectualismo realista o el Realismo intelectualista de Santo Tomás.* La Filosofía de Santo Tomás es un *Intelectualismo realista* o un *Realismo intelectualista,* el cual por el mismo modo con que se organiza sobre la evidencia del *ser,* es *perenne e inmutable* como éste, es decir, como verdad conquistada y asimilada: y a la vez es *perfeccionable,* según dijimos, por la adquisición de nuevos aspectos y enriquecimiento de aspectos ya conocidos del ser. El *crecimiento del Tomismo no es, pues, por sustitución relativista de la verdad,* por cambio de la verdad –*relativismo,* que diluye toda verdad–, sino por *adquisición de nuevas verdades* o por *una mejor y más fundada visión de la verdad ya aprehendida.*

Santo Tomás, al evitar la visión unilateral, deformante del objeto, es decir, la visión que centra la inteligencia en *tal o cual aspecto del ser,* y al lograr una *apertura e inserción total en el ser en cuanto tal,* no sólo ha establecido las bases de una sólida Filosofía –de la Metafísica, sobre todo, suprema instancia de la misma– sino que, precisamente por ello la ha dejado abierta a una edificación incesante. Ambos elementos la hacen, por una parte, perenne por la inmutabilidad de la verdad aprehendida, y los principios que la rigen y, por otra, capacitada a un crecimiento y desarrollo sistemático *sine fine,* siempre bajo la luz de la inteligibilidad o verdad del ser trascendente. Elaborado por el ser trascendente y sus exigencias ontológicas, asimilados e incorporados intencionalmente a la inteligencia, a la luz de la evidencia objetiva, el Tomismo es, por eso mismo, el único sistema filosófico que hace posible una auténtica *originalidad en la verdad,* una inagotable originalidad, como inagotable es el ser que nutre y se incorpora a la vida de la inteligencia.

Una inteligencia insertada en el ser o verdad transubjetiva e inmutable, con un preciso e imperfecto modo humano de aprehenderla; y a la vez una apertura permanente al ser transubjetivo, en sí mismo, inagotable e infinito, constituyen los *dos fundamentos* de la intencionalidad de la actividad intelectiva, que a su vez funda la *perennidad y vitalidad* del Tomismo, del ser trascendente aprehendido y poseído para siempre por la inteligencia en la luz de su propia evidencia, e inagotable en su inteligibilidad o verdad, que funda nuevas de-velaciones y conquistas ontológicas por parte de la inteligencia. *Una inteligencia esencialmente hecha y abierta al ser trascendente, inagotable e infinito,* por una parte, y, por otra, *un ser infinito e inagotable,* esencialmente constituido para ser entendido, es decir, *esencialmente inteligible y verdadero:* he ahí los dos términos que sustentan y dan vigor y vitalidad perenne al Tomismo y lo constituyen un *sistema esencialmente vivo y actual.*

CAPÍTULO II

EL SENTIDO DE LA VIGENCIA PERENNE DEL TOMISMO

1. *Concepción o sistematización subjetiva de la Filosofía.* La concepción filosófica puede organizarse a la manera de una visión o *teoría,* que su autor elabora para ubicar y dar explicación de los diferentes aspectos de la realidad en una visión coherente de la misma. Se trata de una concepción fundamentalmente creada por el sujeto para alcanzar una visión que organice y ponga orden y unidad en el mundo; se trata de un *ordenamiento subjetivo* impuesto a un conjunto de *hechos o fenómenos objetivos de una realidad, inalcanzable en sí misma* o en su trascendencia, y que se funda en una *posición agnóstica.*

Después de observar los hechos dados en la conciencia y fundándose sin duda en ellos, *se adopta* un principio que pueda ordenarlos en una visión unitaria coherente, es decir, que pueda *conferirles unidad sistemática.* En esta hipótesis, el *sistema* o coherencia de las proposiciones que constituyen la visión filosófica de la realidad, aunque de algún modo tenga en cuenta y se funde en ésta, es un elemento fundamentalmente *subjetivo.* Es el *sujeto,* el intelecto del filósofo, la fuente de unidad sistemática que articula los diferentes aspectos o fenómenos de la realidad. Los entes mundanos o, mejor, sus manifestaciones múltiples y diversas, logran *orden* en la visión subjetiva del filósofo que las organiza en un todo sistemático. El conjunto de manifestaciones objetivas son como atravesadas por un filamento subjetivo que les otorga armónica unidad, a la manera de la cadena de un rosario que pone en fila el conjunto de sus cuentas.

Es innegable que muchos sistemas filosóficos se han organizado y se organizan aún hoy *a priori,* como *una manera de ver* o *interpretar las cosas* o, mejor, sus manifestaciones, y no como una develación del ser y sus exigencias ante el entendimiento. Se trata de verdaderas *Weltanschauungen* o *cosmovisiones de elaboración subjetiva.*

Bastaría recordar los sistemas de los grandes idealistas trascendentales del siglo pasado, tales como Fichte, Schelling, Hegel y del presente, como Croce y Gentile. Sin negar los grandes descubrimientos encerrados en tales concepciones, es innegable el carácter *a priori*, de *índole subjetiva* que los informa y sistematiza.

En el origen de toda estas sistematizaciones subjetivas debemos colocar a Kant. Porque paradojalmente el *criticismo kantiano* no se funda en una *actitud rigurosamente crítica*, puesto que, al reducir el objeto del conocimiento a *un puro fenómeno o aparecer, destituido de ser*, en el planteo mismo del problema, Kant ha deformado arbitrariamente, sin crítica, los datos mismos de la conciencia; los cuales, lejos de manifestarse como puros fenómenos subjetivos, adquieren el carácter de una actividad intencional, en la unidad de cuyo acto el objeto se hace presente al sujeto desde su realidad en sí o trascendente, y, por ende, como irreductible a él. El objeto, dado como ser trascendente al acto intelectivo en el que se de-vela, ha sido mutilado en el criticismo kantiano de su realidad en sí y reducido a un mero aparecer o *fenómeno* dado en la conciencia trascendental; y tal objetividad trascendente, inmediatamente dada en la conciencia, ha sido sustituida y explicada por una cuidadosa y alambicada *construcción subjetiva a priori*. El objeto no es dado, sino *construido* por los modos o *formas a priori* de la inteligencia; así como los *datos* son transformados en *fenómenos* mediante las *formas subjetivas a priori* de la sensibilidad.

El sistema kantiano, con los idealistas que le siguen, es el prototipo de *Weltanschauung* u *organización filosófica sistemática subjetiva*, que, al decir de Maritain,[1] más que filosofía es una *logosofía*, pues no funda su concepción en la realidad, no se construye como expresión de un ser trascendente descubierto, sino como elaboración subjetiva.

2. *La Filosofía como de-velación del ser trascendente y de sus exigencias ontológicas.* Frente a esa Filosofía como *Weltanschauung* o *construcción subjetiva a priori* de la realidad, se ubica la verdadera filosofía, que intenta *de-velar el ser trascendente*, aprehenderlo en lo que realmente es y en lo que él exige para ser, a saber, en sus principios y causas ontológicas, que lo constituyen, y en las normas morales y técnico-artísticas que guían la actividad humana para su actualización o perfeccionamiento ontológico. No se trata de una elaboración subjetiva, sino de la aprehensión y *presencia* misma del *ser en la inteligencia*, sin aditamentos ni deformaciones subjetivas. No se trata tampoco de una captación del ser total, que de una vez

[1] J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garone*, p. 147 y sgs. Desclée De Brower, 7ª ed., París, 1966.

por todas nos ponga en posesión plena y perfecta del ser en toda su compleja e infinita realidad y en todas sus facetas, ni siquiera de una de-velación exhaustiva de algunos de sus aspectos, que torne inútil todo ulterior esfuerzo de profundización en el mismo. Tal visión exhaustiva del ser no ha existido nunca y es imposible al hombre en su vida terrena, donde conoce por aspectos o *conceptos* de la realidad, inagotable en su inteligibilidad o verdad para el humano entendimiento. Lo que se pretende afirmar es otra cosa: el poder de la inteligencia humana para de-velar y aprehender al ser trascendente, en su realidad propia, en sucesivas facetas, sin agotarlo jamás; el poder de clarificar y profundizar los aspectos del ser ya conocidos en una más precisa y más honda aprehensión y expresión conceptual y oral, en una palabra, dejar bien asentada la posibilidad de *comunicación inmediata y evidente del intelecto con el ser*, de modo que aquél pueda ir penetrando más y más *sine fine* en amplitud y profundidad en la realidad inagotable de éste.

Esta filosofía, precisamente por su origen objetivo trascendente, es esencialmente *única* en sí misma. Los filósofos, que se ubican en el camino de acceso a ella, son muchos, pues ninguno de ellos llega a posesionarse plenamente de ella, ni siquiera de los mismos sectores del ser y en la misma medida de amplitud y profundidad de algunos de ellos. Frente a quienes se alinean en esta auténtica posición de acceso a la verdad del ser, tal filosofía se presenta como un *ideal*, por cuya posesión definitiva deben trabajar todos los verdaderos filósofos de todas las generaciones, sabiendo sin embargo de antemano que llegarán a posesionarse de ella sólo imperfectamente.

Por otra parte es evidente que la aprehensión o presencia inmediata del ser en la mente es imposible sin la mediación de la actividad de la inteligencia, incluso de la actividad *a priori* de la misma, para adaptarlo y ubicarlo al modo y nivel propio de aprehensión del intelecto humano en su condición encarnada, que, aun siendo espiritual, no puede ponerse en contacto con el ser sino a través de los datos concretos de los sentidos y, consiguientemente, comenzando por el ser material, *su primum cognitum*. Mas esta actividad *a priori* que hace posible la aprehensión del ser cognoscente no debe afectar en modo alguno al *objeto* mismo conocido, sino únicamente al *modo subjetivo* de captarlo, a fin de que éste no penetre y deforme el ser del objeto. La actividad mental es sólo una condición *a priori* para posibilitar la *de-velación o cognoscibilidad* en *acto* de la verdad objetiva del ser; pero de ningún modo puede ser constitutiva del objeto o ser aprehendido.[2] Una vez cumplida esta labor *a priori*, previa al

[2] Cfr. Mi trabajo, *Los distintos sentidos del a priori en la filosofía contemporánea y en el Tomismo*, en *Sapientia*, n. 86, Buenos Aires, octubre-diciembre de 1967, págs. 245 y sgs.

acto cognoscente, cuya misión se reduce a colocar al objeto en el nivel de visualización de la mente humana, el ser trascendente, en lo que realmente es bajo algunos de sus aspectos, debe manifestarse y hacerse *evidente* o *presente en su misma realidad trascendente* de un modo inmediato en el *acto aprehendente del intelecto.*

3. *"La Filosofía como ciencia estricta".* Sin las restricciones arbitrarias de la "epojé", el método fenomenológico instaurado por Husserl, coincide con el método de la evidencia objetiva de Santo Tomás, y es el que nos conduce a *una auténtica filosofía,* como *develación y aprehensión del ser o verdad trascendente,* a una *"filosofía como ciencia estricta"* (Husserl), en oposición a las filosofías como *Weltanschauung* o *construcción sistemática subjetiva.*

La diferencia esencial que separa la filosofía de Santo Tomás de la de Husserl consiste en que el ser de-velado en la aprehensión evidente no es un ser arbitrariamente disminuido por las "epojés", un ser sólo trascendente en la interioridad de la conciencia, sino un *ser dado en la conciencia como realmente distinto y trascendente a su acto.* Esta limitación del objeto en Husserl, no sólo es arbitraria, ni críticamente fundada, sino que además mutila y deforma el hecho evidente del conocimiento, tal cual se manifiesta inmediatamente en la conciencia: el de que el ser inmediata y evidentemente aprehendido en el acto del entendimiento se presenta en éste *como trascendente e irreductible a él.* El ser objetivo hace su epifanía en la conciencia como trascendente al acto subjetivo que lo aprehende, como siendo realmente en sí y como tal intencionalmente presente en el acto cognoscente. La objetividad intencional del ser en la conciencia se presenta como una *penetración y presencia* en ella de un ser *realmente trascendente o presente en sí,* con existencia actual o posible.

La segunda y fundamental diferencia –íntimamente vinculada a la anterior– que separa al Tomismo de la Fenomenología de Husserl, finca en que una verdadera filosofía no puede detenerse en una mera descripción del objeto aprehendido y sólo presente en la conciencia en cuanto aprehendido. En posesión inmediata y evidente del ser auténticamente trascendente bajo algunos de sus aspectos, la inteligencia está capacitada, y debe hacerlo, para des-cubrir aquello que lo constituye y da razón o justificación de su ser: *sus principios y causas.* Y en la luz de éstos debe buscar, des-cubrir las exigencias que el ser trascendente impone al ser y actividad humana o, en otras palabras, debe empeñarse en descubrir y formular las normas que expresan tales exigencias y que señalan el camino del perfeccionamiento o acrecentamiento del ser y de la actividad humanas y, mediante ésta, de las cosas mundanas. La formulación de las normas para el perfeccionamiento de la propia actividad libre de la voluntad humana, constituyen las *normas morales.* Las normas

para el perfeccionamiento de las cosas a fin de hacerlas *bellas o útiles,* constituyen las *normas artísticas y técnicas,* respectivamente. Todas ellas expresión del deber ser o exigencias del ser.

Las normas para el perfeccionamiento de la actividad especulativa o contemplativa de la verdad de la inteligencia, constituyen *las normas científicas, filosóficas y teológicas,* que ordenan a la inteligencia hacia la verdad en su respectivo sector. Cuando todas estas normas llegan a penetrar y ordenar de una manera permanente la actividad práctico-artística-técnica de la voluntad y la especulativa de la inteligencia, dan origen a las *virtudes y hábitos,* que, respectivamente, enriquecen las dos grandes facultades del espíritu humano.

Estas normas para el perfeccionamiento de la actividad humana en sí misma o actuando sobre la realidad, son las normas de la *cultura o humanismo,* que configuran la senda del perfeccionamiento humano en las cosas exteriores y en el propio hombre, para que luego éste con su actividad libre realice o llegue a la consecución de los bienes o valores respectivos, con lo cual esta actividad humana resulta verdaderamente *humanista* u *obra de cultura,* un real perfeccionamiento o actualización ontológica del ser de las cosas y de su propio ser.

4. *La sistematización filosófica fundada en el ser.* La organización sistemática de una filosofía semejante, resulta no ya de una construcción a priori sino de una *aprehensión inmediata de un orden ontológico del ser mismo.* Esta filosofía expresa el ser en sus diversos aspectos y causas y en su proyección de realización o exigencias ontológicas normativas, que emanan de él y se formulan como exigencias de bien o valor, es decir, como exigencias del ser para el perfeccionamiento del ser de las cosas y del hombre. Cuando esta aprehensión y profundización de las causas es objetiva, o sea cuando ella se atiene cuidadosamente a la evidencia o manifestación del ser mismo y de sus exigencias en busca de su fundamento intrínseco y extrínseco, sin dar lugar a la penetración de elementos subjetivos, *el sistema* refleja y es *expresión cabal del orden objetivo:* es la *presencia* misma en la *mente* de una *realidad trascendente* en sí misma organizada. *El orden sistemático en la mente de una auténtica filosofía surge como expresión fiel de un orden ontológico objetivo.*

5. *Philosophia perennis.* Tal el sentido de la *Philosophia perennis,* de que hablaba Leibniz: la filosofía que no quiere crear o arreglar nada de la realidad desde la subjetividad, sino aprehender el ser inmediatamente dado a la conciencia, y desde él profundizar en los estratos ontológicos ocultos que lo determinan o dan razón de lo que él es, desde él mismo –sus razones o *causas intrínsecas*– o desde fuera de él –*causas extrínsecas*–.

Esta filosofía es *perennis*, porque no es arbitraria creación subjetiva, sino aprehensión evidente del ser y sus conexiones y como tal, no puede cambiar: lo objetivamente visto una vez por la inteligencia con evidencia, seguirá siendo así, es decir, *verdad* para siempre. Porque si pudiera acontecer más tarde que esa misma aprehensión del ser, no hubiese sido captación fiel del mismo, tampoco hubiese sido aprehensión de la verdad del ser. De aquí que el aspecto del ser aprehendido una vez como inmediatamente evidente no puede jamás dejar de serlo y constituye una verdad para siempre.

6. *Progreso y originalidad en la Philosophia perennis.* Claro que esta formulación filosófica sistemática de la realidad, si bien es perenne o para siempre no significa que es estática o acabada; porque, por una parte, el ser es en sí mismo inagotable e incluso infinito, pues incluye a Dios, y, por otra parte, la inteligencia humana puede enriquecerse con una visión, cada vez más amplia, que abarca nuevas facetas del ser y con una visión cada vez más profunda de un aspecto ya conocido del mismo.

La verdadera filosofía, que se funda y nutre exclusivamente del ser trascendente, debe desarrollarse continuamente, debe crecer y perfeccionarse en un doble sentido:

Objetivamente, con el enriquecimiento de nuevos aspectos ontológicos del ser, que nunca acaba de entregarse o *de-velarse* en todos sus recónditos repliegues y con nuevas profundizaciones en los aspectos ya conocidos del mismo.

Subjetivamente porque el hombre es un ser temporal e histórico, inmutable en su *esencia*, pero en cambio continuo en su *existencia* concreta. De aquí que, si la aprehensión de una verdad o faceta del ser es intemporal y perenne en sí misma y, por eso mismo, *inmutable*, sin embargo puede cambiar el modo de expresión de la misma, de acuerdo al cambio existencial del hombre en su encarnación histórica.

No hay cambio en la verdad *por sustitución*, afirma Pío XII en la encíclica *Humani Generis*. La afirmación contraria implica *relativismo* o *historicismo*, que a su vez es una forma de escepticismo. Si una verdad únicamente lo es para su tiempo y deja de serlo en el tiempo siguiente, según decíamos hace un momento, tampoco fue verdad antes y se diluye enteramente como verdad. La verdad, como presencia inmediata y entrega evidente del ser trascendente a la conciencia, es substituida, en el historicismo o relativismo histórico, por una formulación emergente de la subjetividad o libertad puramente temporal, sin esencia permanente inteligible y, como tal, irracional. El juicio o afirmación adquiere el carácter de una simple expresión

inteligible, determinada por un movimiento enteramente histórico irracional (Dilthey y Simmel).

7. *Los esfuerzos en busca de la Philosophia perennis.* En la búsqueda de esa filosofía perenne, expresión cabal y ajustada del ser y de sus exigencias y de los principios que lo justifican y proyectan hacia su perfeccionamiento, se han esforzado los grandes filósofos de todas las épocas.

Con su observación objetiva de la realidad, el descubrimiento de la lógica y su raciocinio riguroso, Aristóteles colocó a la inteligencia en la recta senda que conduce al descubrimiento de la verdad del ser y a la consiguiente elaboración de la *philosophia perennis*, determinada y estructurada toda ella sobre el mismo ser. La justa ubicación de la inteligencia frente al ser, el rigor de los principios ontológicos de-velados del mismo ser, han permitido que las mismas imprecisiones, obscuridades y hasta desviaciones de la filosofía aristotélica puedan ser esclarecidas y rectificadas en la luz de sus propios principios.

A Santo Tomás estaba reservada esa obra de profundización de tales principios, puestos en evidencia por el Estagirita, a fin de precisar con ellos sus obscuridades e imprecisiones y rectificar sus desvíos, a la vez que completar el pensamiento llenando sus ausencias y enriquecer el ámbito de la filosofía mediante la conducción de tales verdades y principios a zonas insospechadas por el propio Aristóteles, sobre todo en el plano metafísico, a la vez que incorporar todo un mundo de verdades desconocidas por el Filósofo griego, descubiertas pero mal conceptualizadas y formuladas por Platón y otros filósofos y acuñadas todas ellas dentro de una nueva sistematización, organizada sobre la evidencia del ser y de sus principios ontológicos.

La observación de la realidad y el descubrimiento de sus principios ontológicos con que Santo Tomás elabora su filosofía, están tan exactamente ajustados a la inmediata de-velación del ser y de sus exigencias, que su filosofía, incorporando todo cuanto de verdad había en Aristóteles, Platón, San Agustín y otros filósofos anteriores a él, lejos de resultar un sincretismo, por el rigor y objetividad de sus procedimientos, resulta una síntesis orgánicamente trabada, como expresión fiel de la realidad. Más aún, no sólo expresa con meticulosidad la realidad en toda su complejidad, a veces paradojal, sino que esta síntesis objetiva y orgánica permanece siempre abierta a un continuo enriquecimiento por conquistas de nuevos aspectos de esa realidad o por profundización de facetas ya de algún modo des-cubiertas pero capaces de ser puestas bajo nueva luz inteligible con el cambio introducido por el hombre en su propia perspectiva histórica junto con el mundo circundante.

El tomismo es, por eso, "una filosofía como ciencia estricta", una filosofía *perennemente verdadera, pero no acabada,* en continuo crecimiento o incorporación de nuevos aspectos o aspectos más profundizados de la verdad del ser, y también por una más profunda y clarificadora visión de las verdades ya vistas.

De ahí la *posibilidad y deber de originalidad* de todo auténtico tomista. Su misión no es repetir fórmulas ni principios, sino repensarlos, *re-creando* el sistema paso por paso desde sus primeras aprehensiones evidentes hasta sus últimas conclusiones, realizadas siempre bajo la luz de la evidencia del ser con rigor y fidelidad a sus exigencias ontológicas, y más todavía acrecentarlos con la introducción de la problemática de nuevos aspectos del ser, que trae la cultura de cada época en sus diversos sectores. Todos los problemas aportados por las circunstancias históricas en que se vive, deben ser objeto de meditación, por parte de todo auténtico tomista, para esclarecerlos y darles verdadera solución en la luz de los principios perennes del ser.

De hecho nadie podrá negar la originalidad de algunos grandes tomistas contemporáneos como Maritain, Gilson y Fabro, entre otros. Su pensamiento filosófico, verdaderamente creador y original, es a la vez fielmente tomista, porque está organizado con los principios del Aquinate y verificado con la verdad del ser.

8. *Otros intentos en busca de la Philosophia perennis.* El intento del descubrimiento de una filosofía rigurosa, fundada estrictamente en la evidencia, en aquellas verdades que nadie puede negar o poner en duda, se ha repetido en otros filósofos a través de la historia.

Fue precisamente Leibniz quien acuñó la fórmula de *"Philosophia perennis"*, como conjunto de las grandes verdades de la filosofía, que de un modo u otro permanecen inmutables a través de los cambios de la historia de la Filosofía.

Pero hay dos grandes filósofos, uno al comienzo de la Edad Moderna y otro al comienzo de la contemporánea —dependiente éste de aquél— los cuales, dejando de lado todos los sistemas anteriores, se han empeñado por elaborar una *filosofía estricta,* basada en evidencias absolutas, y de cuya verdad nadie pudiera dudar.

Intentaron organizar el núcleo de verdades evidentes, aceptable por todos los filósofos y por todos los hombres, cualesquiera sean sus posiciones en otras tesis opinables. Ambos, *Descartes* y *Husserl,* parten de la evidencia del acto de la conciencia intelectiva.

Mediante la duda metódica universal Descartes pone entre paréntesis todas las verdades, aun las más evidentes, en busca de la verdad fundamental y de la cual no se puede dudar, por más que se esfuerce en lograrlo. En su intento por dudar de todo, cobra conciencia de que es imposible dudar de su existencia, como que ella está implicada en la misma duda: *"Cogito, ergo sum"*, "Dudo, o pienso, luego existo". Sin la existencia hasta la duda pierde todo sentido.

En el descubrimiento de esta verdad fundamental Descartes encuentra a la vez el *criterio de toda verdad.* En efecto, si no se puede dudar sin existir, es porque la inteligencia lo ve "clara y distintamente". Luego el criterio para descubrir toda verdad consistirá en la *"claridad y distinción de las ideas"*. Con este criterio Descartes reconstruye el mundo de la realidad humana, mundana y divina, en un sistema que él creyó objetivamente fundado y de valor indubitable para todo filósofo.

La misma intención orienta los pasos de Husserl en la determinación precisa de una *"Filosofía como ciencia estricta"* y en sus *"Meditaciones cartesianas"*, mediante el método fenomenológico por él descubierto y adoptado. Con este método Husserl quiere dejar de lado las certezas naturales, prescindir de ellas sin negarlas, para atenerse a las certezas absolutas e indubitables a todo hombre, develadas por la *intuición* y la *evidencia* en el seno mismo de la conciencia. Sea cual fuere el destino final de las certezas naturales, hay un núcleo de verdades que con toda evidencia se presentan inmediatamente en la conciencia de cada uno ante la intuición intelectual y de las cuales nadie puede dudar. Ese núcleo de verdades, de cuyo descubrimiento se ha ocupado Husserl con todo rigor, constituye *"la filosofía como ciencia estricta"*, la única filosofía estrictamente tal. A ella opone el filósofo de Friburgo la Filosofía como *Weltanschauung* o concepción del mundo, como modo opinable de ver las cosas.

9. *La Philosophia perennis, meta de todos los auténticos filósofos.* Si dejamos de lado a los filósofos que más bien han elaborado construcciones *a priori,* como *maneras subjetivas* de ver o reconstruir la realidad —Kant y sobre todo los idealistas trascendentales que le siguen: Fichte, Schelling y Hegel, y modernamente Gentile y Croce— y otros, como los empiristas, que han sustituido el ser *trascendente* de las cosas por su *mero aparecer* o *fenómeno* en el sujeto, todos los auténticos filósofos han intentado llegar a una *Philosophia perennis,* a la aprehensión inmediata y evidente del ser de la realidad. Todos se han propuesto la conquista de las verdades absolutas e indubitables, obtener la formulación de un sistema capaz de ser aceptado con certeza por todos los hombres. Desde luego que no siempre lo han conseguido. Pero lo importante en este trabajo es subrayar que *la meta propuesta por toda auténtica filosofía y todo auténtico filósofo no es otra cosa que lograr la visión evidente de las verdades absolutas,* para elaborar así *una filosofía que no sea sino la develación y expresión estricta de la verdad del ser trascendente,*

sin introducción de elementos espúreos a la verdad misma, y que, por eso mismo, pueda y deba ser aceptada por todos los auténticos filósofos. Descartes y Husserl se lo han propuesto expresamente, según acabamos de ver, buscando el núcleo de verdad objetiva iluminado por la evidencia y asequible por la intuición inmediata de la inteligencia. Si no han logrado alcanzar la visión evidente del ser trascendente, ha sido por la limitación o vicio del método adoptado por ambos. La verdad es que casi han llegado a ella, la han vislumbrado y han estado muy próximos a alcanzarla plenamente. Con la rectificación de su método Descartes y Husserl hubiesen llegado a su elaboración de una filosofía estricta, estructurada toda ella sobre el ser inmediata y evidentemente manifestado a la intuición de la inteligencia.

Porque, eso sí, como dice Maritain en su último libro,[3] no hay verdadera filosofía si ella no alcanza a aprehender y expresar el ser trascendente y sus exigencias ontológicas, en una palabra, si no está estructurada como develación de la realidad objetiva. Todo otro sistema, total o parcialmente construido desde la subjetividad, con sensaciones y conceptos *a priori* y subjetivos, y sin tener en cuenta de continuo y en todos sus aspectos el ser trascendente como *único objeto* que la determina, no es filosofía, sino una mera manera subjetiva de ver las cosas o *logosofía* que dice el ilustre tomista francés.[3]

10. *La Philosophia perennis lograda por Santo Tomás.* La *Philosophia perennis* no sólo existe como ideal, según dijimos antes, sino que aun de hecho ha sido elaborada, al menos en sus líneas esenciales. Porque ya dijimos que las verdades ontológicas, una vez descubiertas, expresadas y articuladas con las otras verdades en un sistema filosófico, de acuerdo a las imposiciones evidentes con que el ser trascendente y sus exigencias hacen irrupción en la inteligencia, no pueden cambiar ya más. Tales verdades des-cubiertas —a veces con deformaciones por no atenerse a la evidencia del objeto— por los grandes filósofos a través de la historia, han sido decantadas, purificadas e incorporadas a un sistema orgánico, ajustado a la realidad, primeramente por Aristóteles y luego y sobre todo por Santo Tomás. Ambos tomaron todo lo auténticamente evidente de ser que otros filósofos, a las veces parcial o deformadamente habían de-velado, y así consiguieron elaborar un sistema que se atiene a las exigencias del ser trascendente.

Todo lo auténtico o verdadero, anteriormente des-cubierto en el ser, encuentra en este sistema su lugar exacto, porque su *estructura*

[3] J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garone, loc. cit.*, especialmente pág. 159 y sgs.

lógica o conceptual está en entera dependencia de una *estructura ontológica*, como su expresión fiel y cabal.

De un modo especial los aportes del método cartesiano y, más todavía, del método fenomenológico de Husserl, logran en la concepción tomista toda su significación y desarrollo, precisamente porque en la evidencia del ser en que se cimenta y nutre todo el sistema de Santo Tomás, son liberados de sus limitaciones y aún de sus desviaciones consiguientes a la limitación del objeto, introducida arbitrariamente o sin crítica por el método de la duda universal o de la fenomenología con las "epojés".

Esta *Philosophia perennis no es un sistema acabado*, según ya advertimos, precisamente porque *la verdad o manifestación inteligible del ser es inagotable*. La verdad de esta Philosophia perennis reside en su adecuación fiel con el ser, en estar insertada y alimentada en todos sus pasos intelectuales por él, y, por eso mismo, *puede y debe crecer incesantemente* con los nuevos aportes con que el ser se va manifestando y con la profundización de sus facetas ya descubiertas. En una palabra, la *Philosophia perennis*, elaborada sobre el ser trascendente, está, por eso mismo, en continuo crecimiento por aumento del acervo objetivo o de la verdad o inteligibilidad inagotable del ser, que se va *de-velando* sin cesar en el acto de la inteligencia, cuando ésta permanece atenta y fiel a sus manifestaciones o de-velaciones evidentes.

Otro segundo modo de crecimiento de la *Philosophia perennis* finca en la renovación constante o actualización de su modo de expresión, de acuerdo al cambio temporal histórico del propio hombre y de la proyección de su mirada sobre las cosas. Las verdades, esencialmente las mismas e inmutables, logran nuevo fulgor, ubicadas en una nueva perspectiva histórica o expresadas en una formulación actualizada de acuerdo a esa situación. El hombre es un ser histórico aún cuando aprehende y formula verdades eternas.

Todos los esfuerzos de la filosofía, para ser fecundos, han de fundamentarse sobre esta *Philosophia perennis* o, si se prefiere, sobre una ubicación adecuada de la inteligencia, que le permita ver y aprehender mejor el *ser*, y desde él poder *de-velar* nuevos aspectos del mismo, profundizar en los ya conocidos, conferirles la expresión justa y actualizada de acuerdo a la nueva perspectiva histórica y de la propia filosofía.

De ahí que la actitud del Concilio Vaticano II, de apertura y acogida del mundo contemporáneo, de ayuda a la cultura actual, de aproximación a ella para lograr purificarla, salvaguardarla y fundamentarla en sus auténticos valores, no tenga nada de contradictoria,

cuando orienta esa misma cultura y ese mundo actual a la *filosofía tomista*, porque tiene conciencia de que en esos principios del Aquinate –que no envejecen y que, como el ser que los alimenta y estructura, son perennes y siempre actuales–, está la solución de los problemas del hombre de hoy y de todos los tiempos.

CAPÍTULO III

PARA UNA VIGENCIA ACTUAL DEL TOMISMO

I

1. En toda doctrina filosófica cabe distinguir dos aspectos que configuran su valor y vigencia: uno que le viene de su relación con la verdad y otro de su situación histórica.

El primero está constituido por su acuerdo o desacuerdo con la verdad y, en tal sentido, su valor o no valor es permanente como la verdad que posee o de que está privado.

Hay una verdad absoluta ontológica que se identifica con el ser de las cosas, de la cual proviene la verdad de nuestra inteligencia en cuanto se adecua con ella, al menos bajo algunas de sus facetas. Si tal verdad no existiese, la Filosofía no tendría ningún sentido ni "valdría media hora de pena"; ya que ella o se constituye como un esfuerzo para conquistar la verdad, o deja de ser Filosofía.

Por lo demás, la inteligencia humana tiene que admitir la existencia de esa verdad y de su capacidad para aprehenderla, so pena de no poder pensar ni formular juicio alguno, siquiera para negar o dudar de ambas sin contradecirse, ya que toda negación o duda de tal verdad y capacidad de la inteligencia para captarla se fundan en ellas.

El progreso del conocimiento intelectivo de la Filosofía sólo puede hacerse como una creciente conquista –en extensión y profundidad– de la verdad del ser de las cosas o, lo que es lo mismo, como un creciente esclarecimiento, penetración y seguridad en la posesión de la verdad, captada inicialmente de un modo confuso y superficial y a veces sólo de un modo probable.

En lo que no cabe progreso es en la sustitución de una verdad por otra, como pretende el relativismo, máxime en su formulación historicista, al afirmar que una verdad puede ser tal en una época y dejar de serlo en otra. En efecto, si una verdad puede ser verdad sólo

en un tiempo y no en otro, dejaría de ser verdad del todo y para siempre. Porque aún las verdades contingentes o de hechos transitorios formulan una verdad que sigue siendo siempre tal. Así, aunque el descubrimiento de América haya sucedido en un determinado momento histórico es *siempre* verdad que haya sucedido entonces.

2. Pero, por otra parte, la vida intelectiva, como toda la vida espiritual del hombre, está estrictamente unida y dependiente de su vida sensitivo-material, impregnada de su carácter individual único, que le viene de su cuerpo. En tal sentido la vida intelectiva y la aprehensión de la verdad perenne están implantadas en un *aquí y ahora,* encarnadas en las circunstancias históricas y geográficas, en el mundo concreto de cada uno.

Frente a un racionalismo que cree aprehender una verdad descarnada y desarticulada de la situación histórica, tiene razón el historicismo al afirmar la estrecha dependencia que la verdad perenne guarda respecto a las circunstancias de lugar y tiempo del hombre que la aprehende. Porque es evidente que la verdad en Filosofía —como la belleza en el arte— se presenta encarnada en una formulación, en una temática propia de una determinada época y en tal preciso lugar, que podríamos llamar su *estilo,* y, dentro de éste, con la pecualiaridad única del autor que la expresa. Basta leer a Aristóteles, a Santo Tomás, a Kant o a Heidegger y Maritain, para darse cuenta que todos estos autores, en busca de una verdad perenne, están dependiendo de los problemas, formulación y de mil otras circunstancias de su tiempo y lugar; y que, por otra parte, las notas concretas con que se encarna la Filosofía del Medioevo y del Renacimiento son manifestaciones de la cultura de su tiempo, como las económicas, las políticas, las estéticas y las religiosas.

3. Pero lo que conviene subrayar contra todo historicismo relativista es precisamente la perennidad de la verdad a través de su encarnación histórica, transitoria como el tiempo, así como la perennidad de la belleza y del bien a través de la efimeridad de sus encarnaciones artísticas o costumbres de cada época. Y, en tal sentido, la verdad de una Filosofía vale independientemente y por encima de su época: está determinada por su ajuste o conformidad con el ser o verdad objetiva que posee o no.

4. Sin embargo, para que esta aprehensión más o menos amplia y profunda de los diversos aspectos y planos de la verdad objetiva o trascendente de un sistema filosófico posea actual comprehensión, vigor e influencia, es decir, *vigencia histórica,* debe aplicarse ante todo a la solución de los temas que interesan y acucian a los hombres de una determinada época y región; y es menester además que se

encarne en una expresión no sólo verbal o de lenguaje gramatical sino aún conceptual, en *modos o estilos de pensar,* propios de cada región o época. De otro modo se corre el riesgo, no infrecuente, de que una Filosofía verdadera esté destituida de vigencia, porque carece de interés y se expresa de un modo inasible para un pueblo en una determinada época.

Si es cierto que una Filosofía no puede valer ni poseer vigencia o vigor ni influencia actual en los hombres de su tiempo si no encierra y expresa en su formulación la verdad perenne del ser trascendente, también es cierto que para ello debe presentarse en una expresión conceptual y verbal de *su* tiempo y debe aplicarse a resolver los problemas eternos, pero tales como los experimenta un pueblo en su encrucijada histórica y especialmente en aquellos aspectos nuevos o renovados *que hic et nunc* le afectan.

II

5. Se ha dicho con razón que el Tomismo es la Filosofía del ser y de la inteligencia: es un intelectualismo realista o un realismo intelectualista.

Su fuerza le viene de ajustarse a la vez a las exigencias de la realidad o ser trascendente y a las de la actividad cognoscitiva humana, hecha de sensación e intelección íntimamente compenetradas.

La vigorosa articulación de la Filosofía de Santo Tomás en todas sus partes y en su unidad total, sistemática y jerárquicamente ajustada a su vez con la Teología en la Sabiduría cristiana, como lo están la naturaleza y la gracia, que ambas científicamente expresan, no es una construcción artificial *a priori,* que viene de la elección antojadiza de ciertos principios o premisas, sino que, por el contrario, es el resultado de la observación y aprehensión cuidadosa de la realidad trascendente en sus múltiples facetas jerárquicamente unidas, por una parte, y, por otra, de la fidelidad a las exigencias de la actividad cognoscitiva —hecha de sensación e intelección— en sí misma y en sus relaciones con aquélla y en sus implicaciones que encierra del ser inmanente o del propio hombre. Todo el sistema de Santo Tomás, en cada uno de sus puntos y en su fuerte trabazón lógica, no es sino la expresión intelectiva ajustada a los diversos aspectos del ser trascendente y a su articulación.

De ahí brota la fuerza y perennidad del Tomismo. En este punto la Filosofía del Angélico Doctor, como lo ha subrayado Gilson en su

magistral libro *El Ser y la Esencia,* señala el ápice de un esfuerzo filosófico realizado, tamizado y acumulado durante siglos desde la Antigüedad hasta el fin de la Edad Media y que, luego de su realización, comienza a perderse en los caminos múltiples del inmanentismo antropocéntrico de la Filosofía Moderna.

El genio de Santo Tomás consiste en haber centrado la inteligencia humana en su objeto propio, en haber colocado a éste ni más alto —el Ser de Dios, como quiere el racionalismo panteísta inmanentista— ni más bajo —los puros fenómenos, como quiere el empirismo subjetivista— sino en su punto exacto —el ser o esencia abstraída de las cosas materiales— desde donde ha elaborado un sistema filosófico del mundo, del hombre y de Dios, ajustado siempre a las exigencias del ser mismo aprehendido, para desde allí describir —por reflexión crítica sobre sí— las líneas fundamentales de una gnoseología, que ofrece el alcance preciso del valor trascendente a la inteligencia humana. En otros términos, la Filosofía de Santo Tomás posee un valor perenne por encima de todo tiempo, porque es la Filosofía connatural del hombre, del hombre de todos los tiempos, del hombre de cualquier época que no la ha deformado con sus prejuicios y aberraciones.

6. Pero para que el Tomismo conserve y reconquiste su vigencia e influencia rectora sobre el pensamiento actual, es menester que, primeramente, sea repensado y re-creado desde sus principios hasta sus últimas aplicaciones y reencontrado en todo su valor por cada uno de los representantes. El peligro que continuamente acecha a la vida del espíritu y sus valores, también a los sistemas filosóficos, es la rutina de sus fórmulas y raciocinios lógicos, fielmente repetidos pero no aprehendidos en todo su prístino sentido y significación. Es menester aventar las cenizas de las repeticiones rutinarias y alcanzar la brasa de su verdad y fundamentaciones escondidas en toda su fuerza en la llama del pensamiento vivo. Diríamos que cada tomista debería saber cómo redescubrir o recrear el Tomismo desde sus fundamentos, para tomar así conciencia de su valor y alcance, como si por vez primera en él hubiese sido dado a luz. De este modo recobraría toda su fuerza y poder de convicción.

7. Pero al lado de esa tarea fundamental, sin la cual no hay Filosofía, y en continuación suya, al Tomismo contemporáneo le toca la misión de desarrollar sus principios y conducirlos hasta los problemas que preocupan al hombre y a la sociedad de hoy, en busca de una solución adecuada. Conviene no olvidar que, si el Tomismo es una Filosofía perenne por la verdad ontológica que la nutre, es también una Filosofía siempre inacabada, en continua elaboración, precisamente porque la verdad del ser trascendente es

inagotable en sí y en sus incesantes proyecciones, que la misma renovación temática provoca. Todo auténtico tomista debe llevar los principios perennes a nuevos campos de aplicaciones y lograr así nuevas conclusiones, nuevas soluciones para los nuevos problemas o también para los problemas eternos planteados en una nueva faz, de acuerdo a las circunstancias geográficas e históricas en que el hombre se encuentra.

En tal sentido, si bien es cierto que el Tomismo encarna una filosofía donde no es posible el progreso por sustitución o cambio de sus principios —porque tal progreso implicaría un relativismo contradictorio— tiene sin embargo constantemente abiertas sus puertas a la originalidad de sus representantes, tanto por la formulación personal del re-pensamiento del sistema, como por su proyección a la nueva temática de su tiempo en busca de sus soluciones. Nadie negará con razón que, fieles a los principios de Santo Tomás, Maritain, Gilson o Fabro —para no citar sino algunos— son filósofos muy de nuestro tiempo, que han re-construido el sistema como de nuevo y lo han aplicado a los temas más acuciantes de nuestra hora con los resultados más fecundos, el primero en lo referente al conocimiento y la historia, el segundo en lo tocante al ser y el conocer, y el tercero en cuanto a la participación y los problemas de la existencia. El mejor tomista no es, pues, el que más fielmente repite a Santo Tomás, sino el que más hondamente lo repiensa y conduce a nuevas e insospechadas consecuencias, antes no vistas, porque la temática de ese tiempo no favorecía su extracción.

8. Finalmente y en un plano menos importante, para que el Tomismo logre vigencia en el mundo actual, es menester que, sin claudicar de su contenido de verdad, ajuste su expresión a la inteligencia y al *climax* del hombre contemporáneo.

El Tomismo posee un gran vigor que, para conservarlo en toda su fuerza y pureza, ha menester de un lenguaje muy técnico y muy preciso. En tal sentido las fórmulas de Santo Tomás son un modelo. Sin renunciar a ese rigor de expresión conceptual y verbal, el Tomismo debe buscar adaptarla de la mejor manera a la posibilidad de captación del hombre actual; debe llevar a cabo una labor de método, de pedagogía, para que su verdad sea escuchada, aprehendida en todo su valor y no rechazada *a priori* por los filósofos de su tiempo. Es una tarea muy delicada y difícil, pues se trata de trasvasar el vino siempre nuevo de su verdad, de los odres viejos a los nuevos de expresión conceptual y verbal, sin perder nada de la calidad de aquél.

9. En íntima relación con la condición anterior, para lograr plena vigencia, el Tomismo de nuestro tiempo debe realizar la tarea más

ardua y penosa: la de tomar la verdad contenida en las diferentes concepciones filosóficas de nuestro tiempo, despojándola críticamente de sus deformaciones de conceptualización o de sistematización, para asimilarla, ubicarla y conferirle todo su alcance dentro de la amplia estructura sistemática propia. En lo cual no hace sino seguir el camino difícil y fecundo seguido por Santo Tomás en su labor titánica de asimilación de todo lo auténticamente valioso del pensamiento anterior a él. Sabida es la obra única de discernimiento crítico que él ha realizado sobre el pensamiento aristotélico, purificándolo y otorgándole toda su significación en la luz de los propios principios verdaderos de Aristóteles.

A este respecto, lo primero que debe hacer el tomista actual es procurar comprender, con una gran caridad intelectual, lo medular y auténtico de los filósofos actuales. Como la expresión verbal y mental de esta filosofía actual es casi siempre muy diferente de la suya, e incluso en algunos casos llega a ser enteramente personal, el tomista debe iniciar su trabajo en una paciente tarea de hermenéutica, de captación del pensamineto que el filósofo actual ha pretendido realmente expresar, muchas veces con fórmulas inadecuadas. Precisamente en un trabajo publicado en mi revista he hecho ver cómo las grandes concepciones filosóficas contienen, por lo común, una verdad, que es punto nuclear de su Filosofía, y que luego casi siempre han sido mal conceptualizadas *(Sapientia Nº 59)*. Y una vez en posesión de esa Filosofía trasvasada a términos precisos —no como la ha expresado su autor sino como realmente la ha querido expresar— el tomista debe discriminar sus valores, determinar sus hallazgos de verdad, para darles su ubicación precisa dentro de su propio sistema tomista, donde lograrán sin duda toda su significación, que no han logrado en aquél a causa de su falsificada formulación y sistematización.

Y, finalmente, tarea del tomista es señalar también los errores del sistema estudiado desde su raíz.

Debe hacer una crítica interna señalando la falta de coherencia, cuando la hay. Pero sería un error —hoy bastante difundido— ceñirse a ella. Muchas veces, en los sistemas actuales, el error no está tanto en la falta de lógica interna, cuanto en la adopción de principios falsos, o de principios verdaderos pero mal entendidos y formulados. Una obra de discernimiento debe aplicarse también a tales principios en una crítica externa, es decir, realizada desde los principios verdaderos contrapuestos a los falsos. Renunciar a esa crítica externa, sería renunciar a la verdad total y dejar la crítica a medio camino.

10. Para tal obra de revitalización del Tomismo se necesitan inteligencias capaces de una grande y firme comprensión del propio sistema y del alma y modos de pensar y expresarse del hombre y del

filósofo contemporáneos y rebosantes de caridad o amor para con éstos, capaces de ponerse en contacto con ellos y llegar a una auténtica comprensión de su pensmiento y de sus preocupaciones e intenciones, a través de una maraña de expresión verbal y conceptual tupida y difícil de atravesar hasta alcanzar su verdadero sentido, para luego hacerle comprensiva también su crítica, su obra de discernimiento de lo verdadero y de lo falso de ese pensamiento, para finalmente transmitirle su perenne mensaje de verdad en un lenguaje capaz de ser entendido y escuchado y dentro del cual pueda reencontrar él lo más hondo y auténtico de su propio pensamiento dentro de un sistema verdadero, en el cual su verdad logre toda su significación, como la piedra que encontrara su ubicación en un edificio que la estuviese como aguardando para colocarla en su exacto lugar dentro de su armónica estructura.

CAPÍTULO IV

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA EN EL TOMISMO

1. Desde que el hombre es hombre ha tenido una inclinación innata por quitar a las cosas el velo que oculta lo que ellas en sí mismas son, ha querido penetrar y dilucidar su más íntima esencia o principios últimos constitutivos. Descubrir el *ser*, la *razón de ser*, de la realidad externa y de la propia interna siempre ha sido y sigue siendo el más hondo y natural anhelo del espíritu. Más aún, tal inclinación a descubrir y contemplar la entraña ontológica de las cosas o, en términos técnicos, a la actividad *especulativa* o *teórética*, señala el ápice del obrar humano, el acto por el que el espíritu se acrecienta con la posesión de su bien específico, el ser como verdad, y que, cuando llega a su término definitivo, logra su perfección suprema en la posesión plena de la Verdad o Bien infinito.

Obligado a procurarse los medios de subsistencia, el hombre no siempre puede ni ha podido —y menos en sus primeros y difíciles pasos sobre la tierra— dedicarse a tan noble y específica tarea contemplativa para descubrir y posesionarse inmaterialmente del ser de las cosas. Más aún, al comienzo, esa tarea no logró independizarse de otras actividades análogas, especialmente de la religiosa.

Recién hacia el siglo VII antes de Cristo se alcanza el ejercicio puro de la contemplación con independencia de toda otra preocupación, la búsqueda del ser de la realidad sin más intención que la de descubrirlo, *de ver o contemplar lo que él realmente es*. Así nació la filosofía en Grecia —o, con más precisión, en su colonia de Mileto— con Tales y los primeros jónicos.

Desde entonces con más o menos dedicación y éxito los hombres no han cesado en su intento de penetrar en los repliegues cada vez más hondos del ser para arrebatarle su misterio y dilucidar, en lo posible, hasta su última trama ontológica.

2. La Edad Media no podía ser una excepción en ese esfuerzo teorético. Sólo el sectarismo ha podido obcecar a ciertos historiadores —también de la filosofía— hasta hacerles afirmar que durante

tal época poco menos que se paralizó la actividad cultural, sin excluir la filosófica, y que los sabios de entonces sólo se ocuparon de Teología. La verdad es como es, y no como tales historiadores quieren que sea, y, a medida que avanzan las investigaciones históricas, sobre todo con la publicación de los manuscritos de entonces, en su mayor parte inéditos, se va descubriendo la múltiple y gamada riqueza espiritual de esta calumniada Edad. La atmósfera de purificación y la intensidad de la vida espiritual de entonces no hacían sino favorecer el florecimiento de la contemplación, de la Sabiduría desinteresada.

Es cierto que la posesión segura por la fe de la Verdad revelada encauzó la actividad intelectiva hacia una penetración y desenvolvimiento cada vez mayor de la misma en una obra teológica estrictamente tal, cuando no, por vía de experiencia amorosa, hacia la contemplación gozosa de Dios por la Sabiduría de los santos. Más aún, la posesión de la Verdad divina por la fe y la Teología condujo a algunos maestros de entonces a un desprecio o, al menos, a un abandono de la Filosofía como a una *"vana curiositas"*.

Pero tal actitud ni fue general ni podía subsistir, dada la inclinación natural de la inteligencia a la indagación de la verdad, dado que la misma Teología no podía realizar plenamente su propia obra sin un gran desarrollo de la Filosofía y dado, sobre todo, que la Iglesia no podía sino propiciar y defender la búsqueda de toda la verdad, que siempre es Dios o viene de Dios.

3. Casi todos los grandes maestros de la Teología medieval cultivaron a la vez la Filosofía, e intentaron distinguir claramente sus dominios buscando señalar sus correspondientes límites.

Algunos creyeron que podían hacerlo apelando al ámbito diverso de verdades, que corresponde a una u otra Sabiduría. Pero bien pronto se demostró que tal camino conducía a dificultades insalvables, ya que muchas verdades accesibles a la indagación filosófica de la inteligencia estaban a la vez reveladas por Dios. Fue Santo Tomás de Aquino quien con su doctrina de los *objetos formales* dio solución definitiva a esta espinosa cuestión, distinguiendo con toda precisión y claridad los dominios de las dos Sabidurías, de la fe y de la Teología, por una parte, y de la razón y de la Filosofía, por otra. La verdad aprehendida por la fe y la Teología y la verdad aprehendida por sola la razón y la Filosofía, aun siendo en algunos casos la misma, llega a nosotros por diferentes cauces: por la *autoridad de Dios*, en un caso, y por la *evidencia*, en el otro. El objeto formal o motivo de asentimiento es, pues, quien diversifica ambas Sabidurías. La fe *cree*, acepta la verdad, apoyada en la visión que Dios tiene de esa verdad y que Él comunica por la Revelación; la

inteligencia en Filosofía *ve* por sí misma esa verdad, apoyada en la evidencia de ésta.

Partiendo de las verdades primeras o evidentes por sí mismas, que descubre en sus primeras miradas sobre el ser, la inteligencia desarrolla luego sus conexiones ontológicas e ilumina con ella los datos empíricos, llevando así la evidencia de los primeros principios cada vez más lejos hasta descubrir con ellos nuevas verdades. Tal precisamente la labor filosófica: hacer *descender* la luz o inteligibilidad de la verdad evidente desde los primeros principios hasta otras verdades cada vez más complejas o, inversamente, esclarecer la verdad de un hecho o realidad concreta haciéndolo *ascender* hasta la luz evidente de la verdad de los primeros principios.

En cambio, la Teología, partiendo de las verdades reveladas —aceptadas por la inteligencia iluminada por la fe, que a su vez se apoya en la autoridad, es decir, en la Ciencia y Veracidad de Dios— con la ayuda de la inteligencia y de las verdades por ella aprehendidas, también por vía filosófica, desarrolla aquel contenido dogmático inmediatamente dado por la Revelación para alcanzar nuevas conclusiones en él sólo virtualmente contenidas a la vez que lo organiza científicamente en un cuerpo coherente y distemático. La Teología es una ciencia: *divina* por los principios revelados de que parte, y a la vez *humana* por el esfuerzo de la inteligencia con sus verdades propias, también filosóficas, con que se realiza a partir de aquellos principios. Sólo en esta obra teológica, la inteligencia es *"ancilla Theologiae"*, pierde su autonomía propia y queda sometida e instrumentalizada a la Sabiduría de la fe. No así en la Filosofía, donde es autónoma.

4. Para Santo Tomás el planteo de las relaciones de ambas Sabidurías es claro. Así como hay un *orden natural*, un conjunto de seres creados por Dios: el mundo y el hombre, además del mismo Dios que se manifiesta en ellos como una Causa creadora y primera; y un *orden sobrenatural*, un conjunto de verdades y realidades supranaturales, un orden que es por participación real de la Vida misma divina —por encima de toda naturaleza creada y creable y de sus exigencias—: así también hay dos conocimientos y dos Sabidurías o ciencias por sus razones últimas de ambos dominios del ser: el de la *Filosofía*, que aprehende el ser natural y sus conexiones y exigencias por la evidencia de su verdad, y el de la *Teología*, que aprehende el ser sobrenatural en sus conexiones internas y con el ser o verdad natural a partir de las verdades reveladas.

Y así como el orden natural y el sobrenatural, naturaleza y gracia, lejos de oponerse, conviven en la realidad en unidad orgánica, más aún, el segundo no sólo no destruye, sino que supone el primero como su inferior necesario; del mismo modo sucede con las

dos Sabidurías que, respectivamente, los aprehenden: sin confundirse y conservando su estructura propia, específicamente determinada por su objeto formal, se integran en una visión suprema de toda la realidad, natural y sobrenatural, en la unidad vital de la Teología y Filosofía, de la *Sabiduría cristiana.*

Lejos, pues, de reducir toda la Sabiduría a Teología o confundir los dominios de Teología y Filosofía, Santo Tomás ha distinguido cuidadosamente ambas Sabidurías, confiriéndole a cada una de ellas su dominio propio, determinado específicamente por su objeto formal respectivo.

5. Y en cuanto a su obra estrictamente filosófica no sólo la ha realizado sin mezclarla con su obra teológica, sino que la ha llevado a cabo con un rigor y justeza tales, de acuerdo siempre a las imposiciones de su objeto, el ser o verdad trascendente, que ha logrado elaborar una síntesis —sobre todo en el plano de la Metafísica— tan orgánica y coherente como nunca se ha alcanzado en la historia de la Filosofía. Este solo rasgo de su Filosofía: la coherencia en todos los puntos de su amplia y compleja síntesis, es ya por sí solo un argumento decisivo en favor de la verdad de aquélla. Sólo la verdad objetiva, o más precisamente aún, sólo la aprehensión intelectiva del *ser* como realmente es en sí mismo y de sus exigencias ontológicas desenvueltas paso a paso a paso con todo rigor analítico, puede conducir a una síntesis tan orgánicamente trabada como la Filosofía tomista. Ningún sistema como el tomismo ha cuidado de *ver y aprehender,* primero, la realidad como es, y luego de vigilar que su desenvolvimiento lógico o mental haya estado determinado y exigido por el ser y sus exigencias ontológicas. Por eso, otros sistemas, por coherentes que sean en algunos puntos y lo parezcan en su conjunto —verbi gracia, el sistema de Kant, que ha organizado su análisis crítico fundamental sobre una realidad falseada del conocimiento, al prescindir del *ser* que éste esencialmente implica— acaban presentando una serie de puntos vulnerables y contradictorios: son como un barco magnífico, pero que hace agua en uno y casi siempre en varios puntos de su ensamblamiento. Porque el ser en sí mismo no es contradictorio desde que es, por eso la inteligencia que lo de-vela en lo que es y en sus conexiones y exigencias ontológicas —y tal pretende hacer la Filosofía tomista— tampoco puede ser contradictoria desde que está determinada por la verdad en todos sus puntos.

Tal es el plan que se ha trazado Santo Tomás y que ha logrado realizar, al menos en sus líneas fundamentales. Porque no se trata tampoco de conferir infalibilidad al tomismo. Se trata ante todo de *de-velar* el espíritu que lo anima, que le confiere su perenne vitalidad y capacidad de dar solución orgánica a los problemas más actuales de la Filosofía. Precisamente porque la Filosofía tomista busca ajustarse escrupulosamente a la realidad objetiva, todos los aspectos de ésta, que se van descubriendo o cobrando vigencia a través de la historia, encuentran siempre en ella su preciso lugar dentro de la unidad del sistema, como si éste los hubiese estado aguardando de antemano. Porque la verdad es que Santo Tomás ha comenzado por acatar el *ser,* sometiendo la inteligencia a la evidencia y exigencia de su objeto. Nada de preferencias o modos de ver subjetivos; únicamente lo que el objeto desde su trascendencia ontológica entrega y exige. La síntesis admirable de la Filosofía tomista no es el resultado de una concepción atrevida, de una creación grandiosa —a la manera de Hegel, por ejemplo—, de un afán de originalidad —a la manera de los existencialistas—, sino el resultado de un meticuloso trabajo de análisis, en que cada pieza del ser objetivo ha sido cuidadosamente examinada en sí y en sus relaciones con las demás, para luego poder ser articulada en su unidad orgánica, en la visión teórica de la Filosofía, casi sin esfuerzo y connaturalmente, como elaborada que está también ella de acuerdo siempre a las exigencias del ser.

El Santo Doctor ha comenzado por precisar el *objeto formal propio* de la inteligencia humana, el *punto preciso* en que ella aprehende el ser trascendente y el *modo* de captarlo: *el ser o esencia de las cosas materiales abstraída de los datos de la intuición empírica.* Entre el *sensismo* y el *conceptualismo empirista,* que niega a la inteligencia un objeto propio, y el *racionalismo,* que se lo confiere con independencia causal del objeto de la sensación, Santo Tomás, ajustándose a un riguroso análisis de los hechos, ha tomado lo que de verdad hay en esas posiciones extremas, sin su error unilateral, ha descubierto el *objeto formal propio* de la inteligencia, irreductible al objeto de la sensación, pero a la vez captado por abstracción de los datos de la intuición sensitiva: *el ser o esencia,* que no es sensible, sino inmaterial, pero que es el *ser de las cosas materiales* aprehendidas por los sentidos.

Y desde este punto crucial, en que el *ser* y el *entender* propio humano, sustentado por la intuición de los sentidos, *se identifican inmaterialmente* en la unidad intencional del acto intelectivo, Santo Tomás *ha de-velado,* por el lado objetivo, toda la gama del ser, desde el ser material del mundo hasta el Ser o Acto puro de Dios, pasando por las zonas ontológicas intermedias, y, por el lado subjetivo, a través del modo *humano o abstractivo* de conocer —y, en general, de su actividad— el ser último del hombre, como unidad substancial de espíritu y materia. La Filosofía en sus diversas partes no es, pues, para Santo Tomás, sino la expresión, más todavía, la identidad intencional del acto intelectivo con el ser inmaterialmente aprehendido, con todo lo que él implica por parte del objeto y del sujeto.

6. En Filosofía, Santo Tomás sólo se gobierna por la evidencia de la verdad objetiva o trascendente. La Fe lo ha ayudado sin duda en su faena filosófica, pero sólo por *vía negativa y positiva indirecta*: lo ha ayudado a evitar el error y a descubrir nuevas verdades; pero el error ha sido evitado y la verdad nueva descubierta por vía rigurosamente intelectiva o filosófica. La influencia de la Verdad revelada ha penetrado por la *existencia* del filósofo cristiano, que era Santo Tomás, pero no ha tocado la *esencia* de su obra estricta y rigurosamente intelectiva de su Filosofía, que se estructura por motivos exclusivamente de razón natural, es decir, de evidencia objetiva. En una palabra, si *existencialmente*, en la unidad de la conciencia del filósofo y del cristiano de Santo Tomás, la Verdad revelada ha ejercido un benéfico influjo en la *elaboración* de su obra filosófica —ayudándolo a evitar el error y abriéndole nuevos horizontes para escrutar facetas desconocidas de la verdad en el mismo plano filosófico— tal Verdad sobrenatural no ha llegado a penetrar ni tocar la *esencia* de su Filosofía: la Filosofía de Santo Tomás está elaborada desde sus principios hasta sus últimas conclusiones por la inteligencia —apoyada en la experiencia—, que ha organizado a su vez como una visión o aprehensión del *ser* tal cual él se ha de-velado con toda evidencia ante los ojos de aquélla. De aquí que ella se presente, defienda y a la vez arguya a los demás sistemas en un plano rigurosamente filosófico, sin apelación ninguna al orden revelado; no porque no lo reconozca como verdadero y superior a sí, sino simplemente porque tiene conciencia de su propio objeto y órbita estrictamente racional.

CAPÍTULO V

AGUSTINISMO Y TOMISMO

I

INTRODUCCIÓN

1. *Intento de este trabajo.* — Muchas veces se han parangonado los sistemas de estos dos grandes teólogos y filósofos —sin duda, las dos cumbres máximas de la sabiduría cristiana—, tan acordes en su doctrina y tan dispares en la organización y formulación de la misma, tan semejantes en su genio y tan distintos en el espíritu que los anima.

No queremos repetir aquí el intento de realizar un análisis comparativo de ambos sistemas, para anotar sus coincidencias y sus diferencias. Nuestro intento es más modesto y a la vez más pretencioso. Queremos bajar hasta la raíz misma de las dos concepciones, desde donde brotan y toman su propio y diferente curso las dos síntesis, substancialmente concordes en su conjunto doctrinal o, si se prefiere, llegar al *espíritu* que organiza, informa y da sentido a todas y cada una de las partes, en sí mismas y dentro de su conjunto, de los correspondientes sistemas, agustiniano y tomista. Y si bien ambos comprenden Teología y Filosofía, en lo posible queremos limitar nuestra inquisición al ámbito exclusivamente filosófico; sabiendo, sin embargo, que, dada la unidad y cohesión del pensamiento de ambos autores y dado que la Teología no es sino la organización científica de la Verdad divina revelada, realizada con la ayuda de la verdad filosófica, descubierta por la razón, lo que aquí digamos del *espíritu* de la Filosofía agustiniana y tomista vale también proporcionalmente para la Teología.

II

EL ESPÍRITU DE LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA

2. *Caracterización espiritualista de la Filosofía agustiniana.* – En el momento de su madurez filosófica, que coincide con el de su conversión, San Agustín supera a la vez el *materialismo* maniqueo y, más tarde, el *materialismo* neo-académico, con el *espiritualismo,* al que llega gracias a la lectura de los *"libros de los platónicos"* –muy probablemente las *Ennéadas* de Plotino– y a su personal y genial esfuerzo, con la intuición del mundo inteligible de las verdades eternas y universales.

Pese a que, contra lo que vulgarmente se afirma, la influencia neo-platónica en la formación del pensamiento agustiniano no es ni exclusiva ni siquiera preponderante,[1] sin embargo, es cierto que San Agustín encuentra en el espiritualismo neo-platónico un instrumento conceptual adaptado a su propio intelecto metafísico, con que organizar su concepción teológico-filosófica en un todo acorde a las exigencias de la verdad revelada y bajo la impronta de su genio personal.

El Obispo de Hipona no es platónico, ni neo-platónico; valga la paradoja: es *agustiniano.* Pero sin duda que la índole misma de su inteligencia y su posición fundamental frente a la verdad y al modo de encararla, en una palabra, lo que podríamos llamar su *espíritu,* tiene una gran afinidad con el de Platón y Plotino, como la tienen también Descartes y Hegel, sin que estos autores puedan ser llamados por eso estrictamente platónicos o neo-platónicos. Como todos estos filósofos, también San Agustín se alinea en la orientación que podríamos llamar de un tipo eminente y extremadamente *espiritualista,* en la cual el hombre y su actividad están reducidos casi exclusivamente al espíritu y a la vida espiritual, con detrimento o disminución del cuerpo y de su correspondiente actividad y de las zonas intermedias –vegetativa y sensitiva– provenientes del compuesto de espíritu y materia.

Esta posición fundamental del Santo Doctor lo ha conducido a una consideración casi exclusiva de la vida espiritual del hombre, con desmedro de la vida inferior de los sentidos. Lo cierto es que la vida sensible, su influencia y sus relaciones, realmente tan fuertes y penetrantes con la vida espiritual, no están muy bien esclarecidas en la obra agustiniana y, en todo caso, constituyen una de

[1] Cfr. nuestro trabajo *Determinación de la influencia neo-platónica en la formación del pensamiento de San Agustín,* en la revista *Sapientia,* nº 34, Buenos Aires, La Plata, 1954.

las partes menos características y más flojas de su Filosofía, y en la que menos se ha detenido, y casi siempre como de paso, para pasar con premura a la vida del alma espiritual. Aun en el valor gnoseológico de los sentidos tampoco insiste mucho, preocupado casi exclusivamente de salvar el valor de la inteligencia y asegurar con él la realidad del mundo. Su *espíritu* y sus preocupaciones, eminentemente metafísicas, lo han hecho descuidar un tanto –y a veces más de lo conveniente– esta parte tan compleja y tan importante de la Antropología, que es la vida inferior del hombre. Es aquí donde mejor se aprecia el influjo neo-platónico, cuyos inconvenientes más graves –como el del alma que conoce la materia, creándola– ha sabido evitar y superar. El instrumento conceptual platónico es quien ha limitado y ha impedido a un espíritu tan analítico como el de San Agustín la comprensión auténtica de esta importante zona de la actividad humana, decisiva en toda concepción antropológica.

El buen sentido y la fe cristiana han liberado al Santo Doctor de muchos de estos inconvenientes, a que hubiese podido ser llevado por esta posición extremadamente espiritualista, con desmedro de la vida material de los sentidos y disminución de su importancia decisiva en la concepción misma del hombre.

Esta orientación fundamental y preponderantemente espiritualista de tipo intuitivo-intelectualista es lo que podríamos llamar el *espíritu* de la filosofía agustiniana o, más brevemente, el *agustinismo.*

¿En qué consiste y cuáles son los caracteres salientes de este espíritu? Es precisamente lo que queremos determinar en los párrafos siguientes.

3. *La intuición intelectual y el mundo inteligible del alma: Dios, las verdades eternas y la propia alma.* – Frente al conocimiento sensible –que es también una imagen espiritual elaborada por el alma, como respuesta a la modificación realizada en el cuerpo por el excitante externo–, el alma intelectiva posee, por una parte, una *verdadera intuición* o contacto inmediato del *mundo inteligible* de las verdades eternas e inmutables, y a través de ellas alcanza de un modo casi inmediato a la misma Verdad divina, Fuente infinita de la que participan y reciben aquéllas su propia y finita verdad; y por otra, también una intuición directa de sí misma. El alma está en contacto intuitivo, pues, con la verdad inteligible trascendente, y a la vez con la verdad inteligible inmanente de sí misma, participaciones inmediatas ambas de la Verdad divina, la cual, por eso, es casi inmediata e intuitivamente alcanzada, presente como está tras la transparencia inteligible de aquellas dos irradiaciones ontológicas de las verdades eternas y del alma, íntimamente penetradas en la conciencia. Este mundo espiritual de las verdades inteligibles

y de la propia alma es el connatural del alma que sabe desprenderse del mundo de los sentidos, *recogiéndose* en la propia interioridad, donde, tras la transparencia de ese doble mundo inteligible trascendente e inmanente, se encuentra a solas en presencia de Dios, el *"Maestro interior"*.[2] Los sentidos, lejos de ayudar, son más bien un estorbo para esta vida espiritual, del que, por eso, es preciso apartarse.

El alma es intuición inmediata de su propia verdad y de las verdades eternas del mundo inteligible, y, mediante ellas, de la Verdad divina, en una palabra, de la verdad participada e imparticipada: he ahí el mundo propio del alma, en donde ella encuentra las fuentes de su propia vida.

4. *El ordo cognoscendi coincidente con el ordo essendi: la participación ontológica de la Verdad.* – Una vez ubicado en la verdad de Dios –presente e iluminando con su Luz divina la inteligibilidad o verdad de los principios y del alma–, San Agustín *desciende* desde Dios a las creaturas por el camino de la *participación*. Puesto que sólo Él es la Verdad, ningún otro ser puede ser –en su esencia y existencia– sino como participación de su Verdad divina.

Esta Verdad increada –que equivale al Acto o Existencia pura de Santo Tomás– irrumpe y sale de sí para hacer libremente partícipes de su Luz ontológica –no por emanación imposible, sino *por creación*– a los demás seres, los cuales, por eso mismo, son tanto más perfectos cuanto mayor es su participación o influjo de la Verdad divina sobre ellos, y mayor, por ende, la dependencia de éstos respecto a Aquélla.

El *ordo cognoscendi* en San Agustín coincide y recorre el mismo camino del *ordo essendi*, del *descenso* ontológico desde la Fuente divina imparticipada hasta los últimos seres participantes, es decir, hasta los más alejados de Ella, los seres puramente materiales, pasando por la serie de los seres intermedios. A través de la intuición inteligible, objetiva y subjetiva –ambas dentro de la propia alma–, San Agustín se remonta hasta el Principio de todo ser, verdad y bondad, hasta Dios, para luego asistir al espectáculo de la organización de todo el universo en sus diferentes formas, como un egreso o descenso de la Verdad divina. Es un proceso de conocimiento *a priori*, causal, en que el Santo Doctor quiere aprehender no sólo la realidad como es y como ha sido hecha, sino descubrir y como asistir a su mismo proceso. Si San Agustín es tan observador y analítico de las cosas y del alma, es sólo para remontarse a sus causas, a fin de organizar desde allí su sistema a la manera

[2] Cfr. San Agustín, *De Magistro*.

de una visión inteligible coincidente con el proceso mismo causal de la participación que realiza los seres y, por ende, a la manera de una visión *a priori* y casi deductiva.

De aquí que San Agustín sea un espíritu eminentemente *metafísico* y que todo lo contemple *sub specie Dei*, desde la acción o irradiación ontológica con que el Ser divino participa o comunica el ser a los demás seres. Tal carácter se revela hasta en el estilo, tan suyo y vivo, en que su pensamiento se trasunta en un continuo diálogo con Dios, desde Quien y en Quien contempla al hombre y al mundo. San Agustín se ocupa de las cosas, sí, pero siempre en subordinación y en cuanto son por participación y bajo la acción de Dios. Cuanto hay de *ser* en las creaturas: su *esencia y existencia*, es por participación del Ser de Dios. Las cosas *son verdaderas –esencias inteligibles–* porque Dios las ve o contempla de un modo necesario en su propia Esencia, como términos participables o capaces de recibir realidad fuera de Sí, y llegan a tener *existencia*, a ser verdaderamente en sí mismas por participación de la Verdad divina, que con su Voluntad, libre o contingentemente, les confiere existencia finita, de acuerdo a las exigencias de su propia esencia.

Hasta donde llega la existencia del ser, llega la intervención libre y divina, por la que aquélla es: no sólo en el comienzo o comunicación primera de la existencia, en la *creación*, sino en su permanencia o *conservación* y en el aumento de la misma por la *moción* de su actividad o causalidad segunda. El *llegar a tener* existencia, el *permanecer* en ella y el *aumentarla* por su propia actuación son efecto de una participación *–triple* en su efecto: *creación, conservación y moción–*, pero *una* en su Causa divina primera.

5. *La limitación de esta explicación filosófica de la participación creada sub specie Dei.* – Esta posición, extremadamente espiritualista y eminentemente metafísica, hace que las cosas sean explicadas desde su primera Causa divina trascendente, como efectos de su donación creante, *quasi a priori*, más que por su causa inmanente a partir de la observación de sus manifestaciones empíricas. La dilucidación filosófica de un ser en la filosofía agustiniana no se logra generalmente como el resultado de un análisis meticuloso, como un *ascenso* de fenómeno a esencia o de efecto a causa, sino más bien como un término al que se llega desde su causa, y, en definitiva, desde su Causa primera, como un *descenso* o participación de la Verdad divina, que llega hasta él para iluminarlo o esclarecerlo con su luz. Puesto que las cosas son por y en la medida de su participación del Ser, Verdad y Bondad divinas, el Santo Obispo, aun en las observaciones detenidas de las cosas y en los agudos análisis sobre su propia vida interior, gusta y busca más subrayar la influencia de la participación que la explicación de

la realización o ser participado en sí mismo, es decir, en cuanto se constituye en su propio ser. Sin duda que en este *espíritu* hay que buscar la razón del por qué muchos puntos del pensamiento agustiniano resulten difíciles y casi imposibles de ser esclarecidos en su precisa constitución y alcance, por qué hayan quedado sin configuración inteligible bien trazada: precisamente porque el mismo Santo no se ha detenido en ellos para considerarlos en su propio ser y exacta medida ontológica, y sólo los ha considerado desde su participación divina, desde su Causa primera. Así, para citar algunos, el alcance de la iluminación divina en la inteligencia, el modo cómo el alma se une al cuerpo para formar una substancia, el influjo del cuerpo en el alma para la sensación: son todos éstos problemas cuya solución agustiniana es difícil y casi imposible de precisar desde un punto de vista de crítica textual, porque San Agustín se ha quedado casi siempre en la *intuición* metafísica de la participación desde la Causa divina, descendiendo por sus diversas gradaciones *a priori*, pero sin detenerse siempre a ajustarla a la realidad, de acuerdo a la observación empírica. No que San Agustín no haya analizado con penetración los hechos, sobre todo los concernientes a la vida interior del alma —lo ha hecho muchas veces y con su hondura característica—, sino que tales análisis no han sido utilizados para alcanzar y organizar metódicamente desde ellos una sistematización inteligible y metafísica de la realidad, sino más bien buscando en ellos el cumplimiento de su solución metafísica *a priori* de la participación de y desde la Verdad divina. Ni se trata de un simple descuido, de un dejar de lado la explicación filosófica intrínseca de los seres del mundo y del hombre. Es el mismo espíritu de esta filosofía, su actitud metodológica fundamental: situarse directamente en el mundo metafísico, en una intuición inmediata del mundo inteligible y de la propia alma, es lo que conduce a San Agustín a este modo de estudiar los seres en la luz de la Verdad primera. Para intentarlo de otro modo, en un estudio filosófico directo de los seres creados en sí mismos hubiese sido menester otro espíritu, el que procede inversamente al de San Agustín: que comienza por reconocer que los seres participados tienen un primero e inmediato sentido en sí mismos y por sus causas intrínsecas —material y formal— y que es lo primero que debe intentar descifrar el filósofo; y cuya comprehensión conduce lógicamente a Dios, como a su Causa o Fuente originaria. Es decir, en lugar del método y actitud *descendentes* de la causa inteligible, más aún, de la suprema Causa, a los efectos sensibles, en que se ubica San Agustín, hubiese sido necesario el método y la actitud opuesta, que se instala en las cosas inmediatamente dadas en la experiencia externa e interna, para descifrar su esencia o causas intrínsecas, a fin de *ascender* luego, a través de ellas, hasta sus causas extrínsecas inmediatas y supremas, hasta Dios; y sólo al final intentar el *descenso*, que contempla en la luz de la causa la irradiación de sus efectos. Tal será el método metafísico y el *espíritu* de la filosofía tomista, a los que nos referimos en la última parte de este capítulo: comenzar a analizar con sus causas intrínsecas el *ser* de las cosas materiales, inmediatamente dado en la intuición empírica, para recién, en último término, y como explicación causal última —de causa *extrínseca*—, llegar al Ser divino.

Para entender esta limitación de lo que podríamos llamar la *Filosofía natural* de San Agustín, no hay que olvidar tampoco que, fuera de algunos diálogos —como el de *Libero Arbitrio, Contra Academicos, De Beata Vita*, etcétera—, escritos en su mayor parte poco después de su conversión, al comienzo de su carrera intelectual cristiana, el Santo Doctor no se ha ocupado casi nunca expresa y exclusivamente de Filosofía. Lo cual no quiere decir que no fuera él filósofo ni haya dejado de hacer Filosofía y aun sistemática. Sólo que tal tarea la ha realizado dentro de su empresa teológica y apologética de Obispo y Doctor de la Iglesia, y de la que es preciso ahora desprenderla para conferirle organización propia y autónoma, tal como implícitamente la tenía en el pensamiento de su autor. Por temperamento e inteligencia, el Santo Obispo era ante todo filósofo, y filósofo de genio, para el que no había tema que no le interesase y atrajese sobremanera y al que no quisiese analizar hasta en sus causas más profundas. El filósofo asoma en el Santo Padre a cada paso en sus obras, y se puede decir que está siempre presente por debajo de ellas, estructurándolas con sus principios y aflorando en la superficie continuamente. Lo que hay es que sus preocupaciones teológicas y pastorales no le permitieron detenerse lo necesario en una investigación exhaustiva y en la organización acabada de sus resultados. De paso, aquí y allí, ha tocado —eso sí, genialmente— los puntos más diversos de la Filosofía y los ha iluminado desde una concepción metafísica suprema, que desde la Fuente divina del Ser esboza una visión personal y orgánica de toda la realidad, sin descender, sin embargo, a sus últimas y precisas determinaciones, que serían menester para cerrarla en una organización sistemática.

De aquí también que los puntos filosóficos más frecuentemente tratados y mejor desarrollados por el Obispo de Hipona hayan sido los referentes al alma y a Dios y a las relaciones entre ambos, sobretodo a la actividad moral-religiosa. En cambio, apenas si han sido tratados los temas referentes a los seres materiales inferiores al hombre, sobre todo a su íntima esencia y naturaleza. El Santo se ha ocupado de ellos más bien dentro de su perspectiva metafísica del *descenso* ontológico jerárquico de la participación desde Dios; pero apenas si se ha ocupado —y cuando lo ha hecho, sólo lo ha

SAN JUAN DE AVILA

realizado de paso, bien que con perspicaz penetración— de su constitución esencial y actividad propia. Si de los seres espirituales —de Dios y del alma, sobre todo—, más que de los seres materiales, se ha ocupado el Santo Obispo —así como más de la actividad intelectiva que de la de los sentidos, según vimos antes (n. 2)—, ello es debido, sin duda, en primer lugar, a su posición eminentemente metafísica y espiritualista extrema, y también a su personal y vocacional predilección por los temas de la interioridad psíquica, en sí y en sus relaciones con Dios, presente y revelándose al alma; pero también a la conexión mucho más íntima que tales temas guardan con la Verdad revelada de la Teología.

Para organizar en sistema todos estos atisbos filosóficos —siempre penetrantes y a menudo geniales— esparcidos en su inmensa obra teológico-pastoral, hubiese sido menester que al final de su vida el Santo Doctor hubiese vuelto sobre ella —como en parte lo ha hecho en sus *Retractationes*, y en forma más bien negativa o correctiva—, para reelaborarlos en sí y en su conjunto, para articularlos entre sí, precisando algunos puntos, limando otros, difíciles de conciliar con el resto, y dándoles forma definitiva y orgánica en una visión sintética comprehensiva de todos los aspectos de su concepción.

En este sentido, tiene razón Gilson[3] cuando dice que San Agustín no ha tenido el discípulo que, ahondando con fidelidad e inteligencia en los principios y organizando en su luz los preciosos análisis esparcidos en la obra agustiniana, haya estructurado un sistema filosófico preciso —no en general, porque así lo ha dejado el mismo San Agustín, sino ajustado en todos sus puntos hasta la explicación más determinada de la realidad concreta—. Sería necesario llevar el pensamiento agustiniano —tan rico y complejo—, sin deformaciones unilaterales —a las que él mismo da pie por la vehemencia con que toca cada tema, sobre todo frente a la herejía o error contrario—, hasta sus aplicaciones últimas al ser real, precisando y suavizando sus aristas, cuando fuere necesario, para lograr una visión filosófica sistemática, acabada y articulada en todas sus partes y comprehensiva del ser total.

6. *Lo permanente del agustinismo.* — Pero sea lo que fuere de la realización de esta ardua empresa y sean cuales fueren sus resultados, lo que quedará siempre en pie de San Agustín es su comprehensiva y honda visión metafísica, *sub specie Deitatis*, que desde la Verdad imparticipada hace ver con tanta fuerza y clarividencia cómo se organiza el ser en su realización múltiple y diversa, a la

[3] *L'Avenir de la métaphysique augustinienne*, en "Revue de Philosophie", pp. 690 y sgs., París, 1930.

manera de participación en diferente grado de esa Verdad o Ser imparticipados, como una irradiación luminosa, que desciende de la Luz divina, que da realidad y sentido a las cosas y, sobre todo, al ser y a la vida del hombre en la precisa medida de su participación de aquélla; y en cuya luz también —y dentro del esquema conceptual tomado del neoplatonismo— cobra sentido el *retorno* a Dios, la obra *ascética y mística* de reconquista de la propia perfección humana —que es también, y sobre todo, sobrenatural divina—, como una obra de penetración o comunicación de la luz de la Verdad y Bien divinos, que desde su trascendencia van transformando y llenando la propia inmanencia humana —de naturaleza y gracia— hasta alcanzar su plenitud por la posesión plena de aquella Verdad y Bien, con el *gaudium de Veritate*, o felicidad imperecedera de la vida eterna.

III

EL ESPÍRITU DE LA FILOSOFÍA TOMISTA

7. *El Ordo cognoscendi y el modo de realización del conocimiento metafísico en Santo Tomás.* — Santo Tomás, como San Agustín, primordialmente es un teólogo, pero es también por vocación e inteligencia, ante todo, un *metafísico*, pero un metafísico de un *espíritu* muy otro que el de San Agustín. Se trata no de un intuitivo, que inmediatamente se remonta, sin tocarlo casi, por encima del mundo material, para ubicarse en el plano enteramente inmaterial del ser, con el consiguiente peligro de descuidar las zonas ónticas intermedias, e incluso de deformar su propio objeto por la manera de colocarse frente a él, sino de un *reflexivo dialéctico*, que desde un análisis exacto de la realidad externa e interna inmediatamente dada, va penetrando paso a paso, con método preciso y ajustándose rigurosamente a las exigencias de la realidad objetiva, desde lo empírico sensible a lo ontológico inteligible, y, una vez centrado en el ser, va descubriendo sus capas sucesivas inteligibles hasta alcanzar el objeto propio de la Metafísica en la estructura misma del ser en cuanto ser, por el que son todos los entes o seres hasta sus últimas determinaciones diferenciales. Si Santo Tomás es eminentemente un metafísico y si es en Metafísica donde su inteligencia desarrolla su máxima potencia comprehensiva con la fundamentación definitiva de la realidad y de los principios que la gobiernan, la verdad es, sin embargo, que el Santo Doctor no se

ubica directamente en ella, sino que la alcanza como la cima de una ascensión comenzada desde el llano de la observación analítica de los seres materiales. Se trata de un esfuerzo filosófico realizado con todo rigor, el cual, desde los datos empíricos externos e internos, intuitivamente dados y meticulosamente analizados, asciende paso a paso hasta descubrir y alcanzar con toda firmeza el término ontológico inteligible supremo, la instancia definitiva de la Metafísica. Para Santo Tomás, pues, la Metafísica, que en el *ordo essendi* nos pone frente a la realidad primera y a los principios supremos de todo ser concreto, en el *ordo cognitionis* es el término o paso final de un proceso dialéctico, que, desde las manifestaciones empíricas inmediatas de la realidad material circundante, se remonta hasta sus raíces ontológicas supremas. En síntesis, la Metafísica no es la región en que inmediatamente se instala la inteligencia, es la cima que debe conquistar con largo y penoso esfuerzo filosófico. La fuerza metafísica de Santo Tomás está en la profundidad analítica y amplitud sintética, en el rigor de su raciocinio ajustado a las exigencias de su objeto, con el cual ha estructurado su Filosofía primera sobre la sólida base de los resultados filosóficos previos, a su vez cimentados en los datos de la intuición empírica.

Una vez alcanzada esta cima inteligible de la Metafísica —y dentro de ella, la cúspide del Ser divino, Causa imparticipada de todo ser—, desde ella, y en busca de una coincidencia entre el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi*, en un proceso de conocimiento *a priori* o deductivo, la inteligencia retorna a los seres participados para esclarecerlos en su ser propio, pero no ya en la luz de sus principios intrínsecos, sino en la de la participación o de sus causas extrínsecas supremas.

Todo este modo con que Santo Tomás, en pos de Aristóteles, organiza el conocimiento desde lo empírico a lo inteligible, desde la *"Física"* a la *"Metafísica"*, pasando por los grados intermedios de la inteligibilidad de las Ciencias y Filosofía Natural y de las Matemáticas y de su Filosofía, está fundado en el *ser* del hombre, el cual no es ni Dios, ni siquiera espíritu puro, sino un alma espiritual unida substancialmente a la materia, y, por eso, carente de intuición o aprehensión directa e inmediata del mundo espiritual —como creía poseerla San Agustín—, y que no puede alcanzarlo sino a través de los datos de la única intuición humana, que es la de los sentidos, en la cual *descubre* el ser *inmaterial* en sus realizaciones inferiores, para luego escalar desde él los grados de sus realizaciones más puras, positivamente inmateriales, hasta alcanzar la cima de su Causa primera imparticipada: el Acto o Existencia Pura de Dios.

De ahí la fuerza y cohesión de la Sabiduría tomista, cuyo proceso de organización vamos a señalar *per summa capita*, a fin de poner más en evidencia su *espíritu* propio.

Este espíritu metafísico, ajustado a las exigencias de su objeto y al modo que se revela a nuestra inteligencia encarnada, se manifiesta en el magnífico y completo análisis con que Santo Tomás penetra y descifra, como ninguno lo ha hecho, la esencia del conocimiento humano, tal cual realmente es.

El orden con que nuestro conocimiento aprehende el ser es inverso a aquél con que el ser es o se constituye en sí mismo: comienza por aprehender los seres creados, y de éstos por los inferiores o materiales, y sólo a través de ellos puede llegar a descubrir su Fuente originaria creadora, la Existencia y Esencia de Dios: desde el efecto va a la causa.

El ser material finito circundante y el ser humano poseen su estructura ontológica propia, y, por ende, pueden y deben ser escudriñados en sus causas intrínsecas para ser *de-velados* en su esencia y sentido, ocultos a la primera mirada de la inteligencia.

Dentro de estos seres finitos, el primer objeto conocido por el hombre son los seres materiales circundantes y simultáneamente, *in actu exercito*, es decir, implícitamente también el propio ser humano. Y ello porque la inteligencia humana encarnada no puede aprehender su objeto, el *ser*, sin previa intuición sensitiva de la realidad concreta, ya que no es posible conocimiento sin presencia del objeto. No se podría disminuir la importancia de los sentidos en la filosofía de Santo Tomás, ya que toda la vida de la inteligencia —y a través de ésta, toda la vida espiritual— se nutre originariamente del objeto de los mismos. Esta dependencia en que la inteligencia se encuentra respecto a los sentidos para alcanzar a ponerse en contacto con su propio objeto, el *ser*, sigue pesando en los ulteriores pasos de su actividad: no se puede pensar sin imagen, sin una constante presencia y referencia a los datos empíricos, de los que se nutre constantemente, bajo su aspecto objetivo, toda la actividad espiritual de la inteligencia.

Con penetración y justeza, Santo Tomás analiza este origen primero y humilde de nuestro conocimiento: la sensación exterior, de la que deriva y de la que se alimentan inmediatamente los sentidos internos.

Sólo a través de ellos y por *abstracción*, dejando de lado las notas individuales —provenientes de la materia—, la inteligencia *descubre* su propio objeto, el *ser*, en las cosas materiales: directamente, la *esencia* e indirectamente —por reintegración del concepto en la realidad concreta, mediante el juicio— también la *existencia*. La inteligencia humana, de acuerdo a su condición *encarnada* o de unión

substancial con la materia, no descubre el objeto propio de toda inteligencia, que es el *ser*, sino en los *seres materiales*, en los seres que son *menos ser*, en que el *ser* o *acto* está sumergido y limitado por el *no-ser* de la materia. El intelecto humano no logra, pues, el primer contacto con el *ser* en los seres puramente inteligibles de las verdades eternas y de la propia alma —como quería San Agustín—, ni mucho menos en un ser positiva y enteramente espiritual, como sería el *Ser* divino —como lo ha pretendido el Ontologismo—; no lo alcanza sino en el ser inferior o *menos ser* de todos los seres: en el *ser material*. La inteligencia carece de la intuición inteligible o metafísica que le atribuía San Agustín, y, por eso, únicamente puede llegar al ser por la única intuición humana: la *empírico-sensible*. Y como quiera que el *ser, en cuanto ser*, es enteramente *inmaterial*, aun los seres materiales son *ser*, por lo que de *inmaterial* o *acto tienen*; de modo que para llegar a aprehenderlos, la inteligencia necesita despojarlos o *abstraerlos* previamente de sus notas materiales. De aquí que este primer contacto de la inteligencia con el *ser* no sea intuitivo, sino *abstractivo*, no sea del ser real, sino del *ser universal*, abstracto de sus notas materiales individuantes, y, por eso mismo, no del ser existente concreto —puesto que lo existente es siempre individual—, sino de su *esencia*. A la *existencia* concreta, la inteligencia sólo llega indirectamente, en el *juicio*, reintegrando el concepto de la esencia en la realidad existente dada en la intuición empírica.

En este conocimiento y en el modo de conocer los objetos exteriores, Santo Tomás va a descubrir y descifrar la íntima esencia del *ser* mismo del sujeto cognoscente. Prolijos análisis de los actos psíquicos lo conducen al descubrimiento del *ser* humano, en su complejidad de espíritu y materia y de su vida múltiple: espiritual y orgánica, tanto sensitiva como vegetativa, y a la vez en su unidad substancial, ya que, si bien compuesto de materia y espíritu, el hombre es, sin embargo, una substancia única, un ser existente completo, un *unum per se*.

Todo el inmenso ámbito del ser finito material del mundo y del hombre es conquistado palmo o palmo por Santo Tomás, por una penetración íntima, desde sus efectos accidentales sensibles hasta sus causas intrínsecas inteligibles.

Tales seres son descubiertos en su esencia y existencia desde la manifestación de sus propios caracteres accidentales, inmediatamente dados en la experiencia o intuición empírica, y no desde sus causas extrínsecas, y menos desde la Causa primera. A Ésta, por el contrario, se llega a partir del ser de los seres finitos inmediatamente dados a nuestro conocimiento. En efecto, una vez aprehendida —hasta cierto grado al menos— la *esencia* de los seres materiales y del hombre, y, desde ella, indirectamente, aprehendida también

su *existencia*, la inteligencia humana descubre la *finitud* y *contingencia* de tales seres— y, por las exigencias de estas notas, descubre la raíz que las determina: *la distinción y composición real de esencia y existencia*—, y por tales caracteres llega, finalmente, a conocer la existencia del Ser increado, la Causa necesaria eficiente primera y final última del ser finito, es decir, el Ser o Esencia que es su Existencia, el *Acto* o *Existencia pura*.

A partir de sus conceptos propios, inicialmente tomados del ser de las cosas materiales, la inteligencia elabora los conceptos con que poder significar y descubrir la misma esencia de Dios, de un modo análogo: por vía de *afirmación* de las perfecciones puras o trascendentales, de *negación* de las imperfecciones y de *eminencia* o elevación al grado de perfección pura e infinita de todas.

En la Filosofía tomista, pues, Dios que es el *primum ontologicum*, la Fuente o Causa primera, de donde procede y es por participación creadora, conservadora y actuante, todo *ser*, en la justa medida de lo que *es*, por el contrario, es el *últimum cognitum*, el último término del conocimiento especulativo humano, la meta final de su proceso iniciado en el conocimiento sensible; porque de Él no tenemos conocimiento inmediato, sino sólo mediato, mediante la existencia y esencia de los seres finitos y contingentes y de sus exigencias ontológicas. Ante nuestra inteligencia ubicada frente a los seres finitos materiales y frente al propio ser, Dios se revela como la suprema instancia ontológica, sin la cual no habría razón de ser de la esencia y existencia de los seres finitos, intuitivamente dados a nuestro conocimiento sensible. La Metafísica, con su coronación teológica, no se logra sino en el tercero y supremo esfuerzo de abstracción de toda materia del ser corpóreo, en el que inicia el conocimiento del *ser* material, realizado por la Filosofía natural y la Psicología.

Conocido el *ser* del hombre y su *Fin* o *Bien* divino trascendente, en la luz de estos dos términos ontológicos, inmanente y trascendente, la inteligencia *des-cubre* también el camino de perfeccionamiento específicamente humano, las *normas morales*, que expresan el *deber-ser* del *homo viator*, del hombre en camino a su Fin; ajustada a las mismas su actividad libre llega a dar cumplimiento a las exigencias ontológicas de su esencia —a su vez determinadas por el Fin divino trascendente— el *debe-ser* de su *ser* se realiza, llega realmente a *ser*.

Más abajo todavía, frente a los bienes o fines materiales de las cosas, la inteligencia *des-cubre* las exigencias que los mismos imponen al *hacer* humano para su consecución; exigencias que se formulan en las reglas del *Arte* y de la *Técnica*, y que se cumplen o *llegan* a *ser* mediante el ajuste de la actividad técnico-artística a las mismas.

Todo el orden del *perfeccionamiento específicamente humano* y todo el ámbito de la *Cultura* y del *Humanismo* en sus diversas zonas, jerárquicamente subordinadas, de la *Técnica,* del *Arte* y de la *Moral,* es así descubierto y establecido por Santo Tomás sobre el *ser,* como sus exigencias ontológicas, y cobra todo su sentido y fundamentación metafísica.

8. *Cohesión orgánica del sistema tomista.* — Como se ve, Santo Tomás alcanza el plano filosófico del *ser inteligente* desde el plano empírico de la observación externa e interna. Y una vez centrada la inteligencia en su objeto formal propio, el *ser* o *esencia* inmaterial de las cosas materiales— y desde ella, en unión con la experiencia sensible, en el *juicio,* también en la *existencia* de las mismas—, por una sucesiva abstracción, que la coloca en los ámbitos de la Filosofía natural y Psicología y de la Filosofía de la cantidad, primero, llega finalmente a ubicarse en el objeto estricto de la Metafísica, el *ser en cuanto ser,* el *ser enteramente inmaterial,* con su Causa primera, con el Ser o Existencia pura de Dios; y luego logra alcanzar el orden del saber práctico para organizar la actividad libre humana, y, por ella, el hombre todo en lo que *debe ser* en sí mismo —*Moral*— y en su actividad relacionada con el bien de las cosas exteriores —*Técnica y Arte*—.

De este modo, el sistema filosófico de Santo Tomás se funda, se organiza y se desarrolla como expresión y asimilación del *ser* y de sus *exigencias ontológicas.* Toda su fuerte cohesión o, mejor, su vigorosa unidad orgánica, le viene de no ser más que la aprehensión meticulosa del ser y de sus exigencias, impuestas a la inteligencia y desarrolladas lógicamente por ésta siguiendo las articulaciones de su objeto real. Nada de creación o invención *a priori,* nada de modos de ver o interpretar. Sólo *visión* comprehensiva y desenvolvimiento lógico de las implicaciones ontológicas, excluído del sistema todo lo que no ha sido *visto* ni *exigido* por el *ser* real —actual o en potencia— en su esencia y existencia. Toda la articulación sistemática del Tomismo se funda y le viene a él de la armonía interna, de la *unidad* trascendental, propia del ser. La *sistematización lógica* está determinada por la *unidad ontológica.*

9. *Los caracteres aristotélicos en la metafísica tomista.* —Sólo cuando el ser inmediatamente dado a nuestra inteligencia— a través de la experiencia interna y externa— ha conducido a la Existencia pura de Dios como a la instancia ontológica suprema, sin la cual ningún ser tiene razón de ser en su esencia y existencia, en un *ordo cognoscendi* o de ascenso a la Causa primera, que recorre inversamente el *ordo essendi,* la misma inteligencia puede intentar una visión sintética inversa, desde la primera Causa, intentar una coincidencia del *ordo cognoscendi* con el *ordo essendi,* asistir, en cierta medida, al menos, al mismo proceso de la participación ontológica desde el Acto o Existencia primera hasta el ínfimo grado de la pura potencia o materia, pasando por las diversas zonas intermedias de los seres compuestos de potencia y acto.

Aristóteles se había detenido en el mundo físico y psíquico hasta tal punto, que su misma Metafísica está llevada a cabo en función de aquél, y, aun tratándose de la Causa divina, pareciera referirse a Ella más bien, en cuanto explicación y razón suprema de aquel mundo real psico-físico inmediatamente dado. El centro de interés de la investigación aristotélica es el *hombre y su mundo en la vida del tiempo,* es el *mundo real psico-físico,* de modo que todo lo demás, sin descontar al mismo Dios, es estudiado como causa necesaria para el esclarecimiento inteligible o científico de aquél. Sin embargo, y a la inversa de Platón, que se ubica y complacidamente se detiene en el mundo espiritual, trascendente al material y humano, esta Metafísica de Aristóteles, tan sometida y circunscripta a las exigencias del ser psico-físico, tiene la ventaja sobre aquélla de ser fundada y organizada totalmente sobre el ser real —así sea sobre el *ser* inicialmente tomado de las cosas materiales, purificado de toda materia por la abstracción, que lo hace enteramente inteligible y objeto de la Metafísica—, de constituirse como la aprehensión del ser y de sus conexiones e implicancias y, por tanto, de ser una Metafísica de *principios verdaderos,* aunque éstos no hayan sido desenvueltos después en todo su alcance ontológico del *ser en cuanto ser* y de toda la gama de sus realizaciones y hayan sido limitados, en su aplicación, casi exclusivamente al estrecho ámbito del ser material y humano.

Precisamente ésta es la obra de Santo Tomás: haber descubierto en toda su fuerza el alcance ontológico de la Metafísica aristotélica. Porque, a la inversa de Aristóteles, que fue eminentemente un *"físico",* Santo Tomás fue ante todo un *"metafísico".* Y por eso, aun aplicados y restringidos a un mundo psico-físico, con su genio ha aprehendido los principios de Aristóteles y los ha desarrollado en todo su valor metafísico que en sí mismos poseían. Estos principios de la Filosofía Primera del Estagirita, descubiertos y proyectados sobre los seres materiales y sobre el hombre, necesitaban y aguardaban la inteligencia metafísica, que, desarticulándolos de aquel cuerpo de Filosofía natural en que yacían encarnados, aprehendiéndolos centrados en su propio objeto, el *ser inmaterial,* los desarrollase en todo su ámbito y fuerza ontológica, confiriéndoles la capacidad para ser aplicados, por eso mismo, a cualquier ente y para ofrecer una visión comprehensiva de la realidad total, actual y posible. Tal inteligencia ha sido la de Santo Tomás. Recién en el Santo Doctor, puede decirse que la Metafísica aristotélica logra

centrarse con seguridad en su objeto formal propio y desarrollarse desde él en todo su vigor ontológico; meta que el propio Aristóteles no había alcanzado, ni siquiera vislumbrado. Ante las aporías que la realidad cambiante ofrece, el Filósofo griego descubre los principios constitutivos que la explican: la materia y forma, como potencia y acto de la esencia del ser físico; y desde ella, llega al Acto puro como Causa primera. Santo Tomás —confortado con la doctrina cristiana de la Creación y de la existencia de los ángeles— ha tomado tales principios de potencia y acto y los ha desenvuelto y aplicado en toda su proyección ontológica, incluso a los seres inmateriales; y gracias a ellos, llega al concepto metafísico o esencial de Dios como *Existencia pura,* y al de la creatura —material y espiritual— como *compuesto de esencia y existencia.* Los principios de potencia y acto, aunque descubiertos por Aristóteles en el cambio físico y aplicados, como materia y forma, para esclarecer la esencia de los seres materiales, eran, sin embargo, *principios metafísicos.* Mérito de Santo Tomás es haberlos *de-velado* en todo su sentido y pureza metafísica, purificándolos de su escoria material, y haberlos visto realizados en su unidad en la multiplicidad y diversidad real, y, con ello, haber descubierto la *unidad analógica* del concepto de *ser* y de sus notas y principios trascendentales.

A la luz de tales principios metafísicos del Estagirita, elevados hasta el fin, *precisamente porque eran verdaderos* —y lo eran porque estaban tomados del *ser real*—, el Doctor Angélico ha podido llenar las lagunas de la Filosofía aristotédica, esclarecer *secundum rei veritatem* sus pasajes obscuros y capaces, *secundum historiam et litteram,* de recibir una interpretación de acuerdo a la de Averroes y de Siger de Bravante, como la teoría del entendimiento agente, la espiritualidad e inmortalidad del alma personal, etcétera; e incluso ha podido disipar en su luz los propios errores de Aristóteles —la materia increada, la eternidad necesaria del mundo, el desconocimiento de éste por parte de Dios, etcétera—. En este sentido doctrinal —no histórico—, Santo Tomás es más aristotélico que el propio Aristóteles, pues ha sabido ver con más hondura y claridad que éste el valor ontológico de los principios de su Metafísica, con los cuales ha corregido, puntualizado y acabado metafísicamente el sistema del filósofo griego, de preocupaciones casi exclusivamente físicas.

10. *Coronamiento platónico-agustiniano de la Metafísica tomista.* — Si la Filosofía tomista está organizada sobre el esquema aristotélico de los principios de *potencia* y *acto* de *ser real* —con la consiguiente *unidad analógica* del concepto o *noción de ser* que la aprehende y expresa—, desplegados en toda su pureza ontológica y aplicados en todo su alcance metafísico —a veces aun contra la

errada aplicación aristotélica—, este mismo carácter, eminentemente metafísico, no alcanzado por Aristóteles, conduce al Tomismo —confortado con la verdad sobrenatural cristiana— hasta la visión del *ser* desde la Causa divina, hasta la doctrina de la *participación,* casi enteramente desconocida por el Filósofo griego.

Y es por esta doctrina por donde la Filosofía tomista se encuentra en comunicación y logra la asimilación de la doctrina platónica y neoplatónica; más precisamente, del neoplatonismo cristiano de San Agustín y del Pseudo-Dionisio.

Si la doctrina del acto y la potencia eran capaces de explicar la realidad de todos los seres creados y aún de Dios en sí mismo, desarrollada en todas sus consecuencias conducía y exigía en el término del *ordo cognoscendi* —vale decir, en el principio del *ordo essendi*— la doctrina de la *participación,* la cual, intuída, pero mal conceptuada por Platón y corregida por Plotino, iba a ser genialmente reelaborada por el pensamiento cristiano de San Agustín.

De aquí que si los moldes conceptuales en que está organizada y fundamentada la Filosofía tomista son eminentemente *aristotélicos,* con sus principios aplicados con todo rigor metafísico, y el sistema se constituye como una síntesis vigorosa y viva, perfectamente articulada, estructurada y alimentada en todas sus partes por el ser y abierta, por eso, a todas sus nuevas manifestaciones de cualquier orden: científicas, culturales, etcétera; su coronamiento sea *platónico* o, más precisamente, agustiniano, y reciba de él todo ese complemento supremo de la participación que se echaba de menos en la Filosofía del Estagirita —a causa de su carácter fisicista y también de su antiplatonismo—; pero de la participación bien entendida del ser, volcada en los moldes más ajustados y rigurosos del aritotelismo: de la *causalidad eficiente, ejemplar y final* de Dios, Quien comunica el *acto* de la *existencia* a la *potencia* de la *esencia* —*creación*— o lo mantiene en ella —*conservación*— o lo acrecienta por su intervención moviendo y concurriendo con la causalidad creada —*concurso y moción*—. Toda *existencia* o *acto* tiene su origen y fuente imparticipada en la *Existencia* o *Acto puro* e infinito; y hasta donde llega la existencia —en su origen, en su conservación y en su acrecentamiento por la actividad creada—, llega la acción inmediata de la Causa primera, de la *Existencia* divina, llega la *participación del ser.*

La doctrina aristotélica de la *potencia* y *acto* en todo su valor metafísico sirve para esclarecer el *ser* en sí mismo y, tratándose del ser creado, en su *factum esse*; en cambio, la doctrina de la *participación* está en su origen y desarrollo, como el principio del *fieri* o realización del mismo.

Su espíritu metafísico es lo que ha conducido a Santo Tomás a sobrepasar el *aristotelismo* histórico y a encontrar, con su connatural remate, la *Metafísica neoplatónica agustiniana* de la *participación;* la cual, por eso mismo, lejos de constituir una parte yuxtapuesta o sobreañadida mecánica o artificialmente a su Filosofía, está hasta tal punto orgánicamente a ella incorporada, que su misma síntesis ontológica, fundamentalmente aristotélica, se presenta en el *ordo essendi* como la consecuencia y realización connatural de aquélla. Recién a través de la cristianización agustiniana, incorporada a la síntesis aristotélico-tomista, la intuición genial platónica de la *participación* —libre de sus propias exageraciones deformantes— encuentra su verdadera significación metafísica, su exacto cumplimiento. La auténtica contribución platónica —purificada y reeelaborada en toda su fuerza por el genio de San Agustín— y la contribución aristotélica —a su vez, libre de sus limitaciones y desviaciones y llevada hasta el fin por Santo Tomás— pierden su carácter antagónico, se armonizan y complementan en la grandiosa y genial síntesis tomista.

En definitiva, el Tomismo se presenta como una síntesis metafísica viva, que toma de Aristóteles sus principios primeros en todo su alcance metafísico —de que habían carecido en el mismo Filósofo griego—, de los cuales recibe su carácter de *verdad* y de *rigor* por la justeza con que concuerdan y corresponden a la realidad esencial y existencial; a la vez que en su cima, trascendiendo el aristotelismo histórico, pero fiel a su espíritu y conducido por sus propios principios doctrinales, se incorpora vitalmente la Metafísica platónico-agustiniana de la participación, desde la cual aquella Metafísica, fundamentalmente aristotélica, recibe toda su fuerza y adquiere toda su significación ontológica como realización jerárquica de la Causalidad divina.

El rigor aristotélico, llevado hasta sus últimas consecuencias, y el coronamiento divino de la participación platónico-agustiniana, afinada dentro del espíritu de precisión y justeza que le es propio, se conjugan en grandiosa unidad y viva síntesis en la Filosofía del Angélico Doctor.

En este sentido se puede afirmar que el neoplatonismo cristiano de San Agustín estaba aguardando la lúcida y comprenhensiva mente del Aquinate para alcanzar toda su significación, y que Santo Tomás es el más auténtico, inteligente y fiel discípulo del Santo Obispo de Hipona. La doctrina agustiniana de la participación, que sin duda, el Doctor Africano vislumbró en todo su fecundo alcance desde su intuición genial, sin acertar a formularla con todo rigor, falto como estaba del preciso instrumento conceptual aristotélico, al ser trasvasada y tamizada por el genio crítico de Santo Tomás,

se libera de sus imprecisiones, llena sus vacíos, se conceptualiza en toda su fuerza y rigor aristotélicos, desarrolla toda su significación metafísica y logra así ubicarse en el preciso lugar que tenía reservado dentro de la rica y viva síntesis tomista —tan preciso y justo, que ésta estaba reclamando de aquélla, y aquélla, a su vez, exigiendo de ésta— como su connatural acabamiento y perfección.

SEGUNDA PARTE

EL INTELECTUALISMO TOMISTA FRENTE A LAS DISTINTAS POSICIONES DE LA FILOSOFÍA ACTUAL

CAPÍTULO VI

LA UNIDAD DEL CONOCIMIENTO HUMANO

1. *Los caracteres antagónicos y complementarios, sensitivos e intelectivos, del conocimiento humano.* Desde sus comienzos la Filosofía ha tropezado con un espinoso problema, que sigue siendo siempre central en su investigación y que se replantea constantemente a través del tiempo, ya en un plano metafísico, ya lógico, psicológico o gnoseológico.

Helo aquí suscintamente planteado: la realidad se nos manifiesta, por una parte, como algo concreto, singular, existente y en continuo cambio o mutación. Es la realidad del mundo, rica y múltiple en la serie de individuos limitados, sujeta a un continuo cambio o devenir. Tal se nos presenta en nuestro primer contacto la realidad circundante. Es el momento de la *intuición empírica o sensitiva.*

Pero inmediata y juntamente con esa intuición, aprehendemos la realidad como *algo* que existe, como un conjunto de notas y caracteres que constituyen y diferencian a los seres entre sí y que los esclarecen ante nuestra inteligencia en su íntimo *ser* o *esencia.* Es el momento de la *intelección conceptual.*

El primer conocimiento se apodera intuitivamente de los seres existentes en su rica complejidad de notas individuales; pero es un conocimiento obscuro, que no traspasa la corteza de tales notas ni penetra en la entraña ontológica de tales seres ni puede por ende discernirlos en su misma estructura y sí sólo distinguirlos por sus caracteres externos. En una palabra, es una aprehensión, más aún, una intuición de la realidad, pero no *de lo que* la realidad es; una aprehensión del ser existente concreto, pero no de su *esencia* constitutiva.

El segundo conocimiento, en cambio, cala más hondo en la realidad, aprehende *lo que la cosa es,* lo que la descifra en su íntimo ser ante los ojos de nuestra inteligencia, su raíz ontológica, lo que la constituye *tal cosa* y la diferencia, por ende, de toda *otra* que no sea ella, la que la define, en una palabra, su *esencia.* Sin embargo,

no penetra ni alcanza esa esencia o íntimo constitutivo de la realidad sino dejando de lado la rica multiplicidad de sus notas individuantes. *Lo que la cosa es, la esencia,* se nos manifiesta así como permanente o *inmutable* por debajo de los múltiples cambios accidentales o superficiales, que no llegan a tocarla en su íntima realidad; como *universal* o capaz de realizarse idéntica en múltiples individuos, como otros tantos seres partícipes de ella; y como inmutable, imposible de ser modificada en su íntima estructura sin que deje de ser tal. *Inmutabilidad, universalidad y necesidad*: tales los caracteres de la *esencia,* del objeto de nuestro segundo tipo de conocimiento. Este es el *conocimiento intelectivo* de la realidad, más pobre pero más profundo que el anterior, desprovisto de la riqueza de las notas individuantes pero en posesión de la entraña ontológica de la esencia del ser.

Por una parte, pues, un conocimiento intuitivo, que nos entrega toda la riqueza de la *realidad existente,* tal cual concretamente es, pero desde afuera, sin penetrar en su esencia, sin decirnos lo que la cosa es. Por otra, un conocimiento que nos descubre el constitutivo íntimo de la realidad concreta, su *esencia,* que nos devela —hasta cierto grado al menos— el misterio de su ser propio y que lo llama con su propio nombre óntico; pero no sin antes despojarlo de sus notas individuales con las que realmente existe.

Y porque el conocimiento sensible no alcanza el *ser* o *esencia* de la realidad, por eso no llega a aprehenderla expresamente como *algo u objeto;* ni tampoco llega, consiguientemente, a descubrir la propia e íntima realidad del cognoscente en cuanto tal, a captarse expresamente como *sujeto,* ya que tal aprehensión, por su concepto mismo, es correlativa y solidaria de aquella objetiva. Objeto-sujeto son simultáneamente aprehendidos en el acto cognoscitivo, bien de un modo concreto e implícito —*in actu exercito,* que decían los antiguos— en la intuición sensible, bien de un modo explícito —*in actu signato,* según esa misma nomenclatura— como distintos y correlativos en el conocimiento de la inteligencia.

De aquí que el conocimiento sensitivo, sin el conocimiento intelectivo, por sí solo no sea un conocimiento plenamente tal; porque, si bien aprehende la realidad tal como existencialmente es, no la alcanza expresamente como realidad distinta del ser cognoscente, como esencia objetiva, puesta frente al propio ser subjetivo, sino sólo obscuramente tal; y a su vez el conocimiento intelectivo, desvinculado del sensitivo, resulta enteramente estéril y hasta imposible, porque no tiene sentido sino como penetración hasta la esencia de la realidad existente aprehendida concretamente por aquél.

Sintetizando, pues, la realidad se nos devela bajo dos aspectos aparentemente antagónicos, bien que realmente complementarios:

existencial y concreto el uno, sin darnos su íntimo ser, y *esencial* el otro, pero abstracto de su realidad existente. Aspectos que corresponden a los dos momentos también complementarios del conocimiento, sensitivo e intelectivo, que los aprehenden; los cuales, integrándose en una *unidad gnoseológica,* reducen aquellos dos aspectos del ser en su *unidad ontológica.*

2. *El planteo y solución histórico del problema en sus diversos aspectos filosóficos: a) metafísico, b) lógico, c) psicológico y d) gnoseológico.* Este modo especial de conocer propio del hombre —cuyas raíces últimas residen en su propio ser, según diremos (n. 6)—, compuesto de intuición sensible y concepto intelectivo superados en la unidad del juicio, ha dado origen a dos errores extremos, que, tomando ya uno ya otro aspecto de la realidad o del conocimiento que la aprehende, con exclusión del otro, se repiten una y otra vez, a través de la historia de la filosofía, ya en el plano lógico, gnoseológico, psicológico e incluso en el plano moral. Son errores por unilateralidad, a los que invariablemente sigue un tercer momento de intento de superación e integración de ambos. No carece de aleccionador interés recorrer sumariamente estos pasos de la historia practicados ya por unos ya por otros de los senderos mencionados.

a) En los albores de la filosofía griega, el antagonismo de ambos aspectos es llevado al seno mismo de la realidad, se los plantea en el plano de la *Cosmología* y, en definitva, de la *Ontología* y de la *Metafísica.* Por una parte, los "Físicos", y sobre todo Heráclito, se quedan en el aspecto sensible o material del ser, en su realidad cambiante, sin penetrar en su esencia inmutable. Creen que toda la realidad se agota en ese aspecto, y Heráclito llegará a identificarla con un puro devenir despojado de esencia, en que, consiguientemente, se identifican los contrarios. Con ello priva a la inteligencia de su propio objeto y se queda con una *realidad o existencia desencializada,* impensable, sólo asible por la experiencia; y lógicamente reduce al hombre a un ser puramente animal.

Por el otro extremo, Parménides acentúa vigorosamente el aspecto esencial y permanente de la realidad, pero en su afán de mantenerlo incontaminado declara ilusorio y niega su aspecto material e individual: *desexistencializa la esencia,* privándola de sus notas diferenciales y cambiantes de su ser concreto, niega su multiplicidad y diversidad, la univoca y la hace única e inmutable; a la par que reduce lógicamente al hombre a un ser puramente espiritual.

Platón quiere superar esa dualidad ontológica, pero realmente la escinde y separa en dos mundos irreductibles: el de la materia y el de las ideas, el de la *existencia* y el de las *esencias,* al que corresponden los dos conocimientos de la opinión y de la ciencia.

Recién Aristóteles resuelve la antinomia de los caracteres opuestos de la realidad con su doctrina de la *potencia* y el *acto*. La realidad es existencialmente o en sí misma individual y cambiante, tal como se nos da intuitivamente en nuestra experiencia; pero por debajo de esos cambios accidentales –actos añadidos a la potencia de la substancia– la esencia permanece inmutable, siempre la misma, tal como la captan los conceptos de nuestra inteligencia. Sólo en determinados casos el cambio alcanza a la substancia misma, pero entonces la permanencia de la pura potencia o materia primera es quien condiciona el cambio de las formas o actos substanciales. El devenir o el cambio es real; pero precisamente lo es y es posible que exista y tiene sentido, gracias al ser permanente que los sustenta, gracias a la dualidad de principios potencial y actual que constituye al ser.

La materia y forma, como potencia y acto de la esencia del ser material, dan cuenta de su doble tipo de caracteres: concretos e individuales, los unos, esenciales, los otros; que corresponden, respectivamente, al conocimiento sensitivo e intelectivo, intuitivo y conceptual, que, estrechamente unidos y complementados entre sí en el juicio, reconstruyen los aspectos de la realidad en su intrínseca unidad.

b) En la Edad Media la antinomia es planteada en toda su fuerza en el *plano de la Lógica*.

Por una parte los *nominalistas*, atendiendo al carácter individual concreto de la realidad tal cual existe, sostienen que nuestros conceptos universales no poseen valor real alguno, más aún, ni siquiera existen, son un *"flatus vocis"* tan sólo, que recubre bajo un nombre vacío de concepto una experiencia múltiple. El único conocimiento valedero, que nos descubre la realidad como es, está constituído por la intuición empírica externa e interna. La inteligencia, despojada de su objeto propio, está reducida a un conocimiento puramente empírico.

Por el otro lado, los *realistas exagerados* afirman el valor real de los conceptos no sólo en cuanto a lo que significan –la esencia–, sino también en cuanto al modo mismo de *universalidad* con que lo expresan. Existen, por ende, las esencias universales *como tales a parte rei*. Desde entonces la individualidad real concreta, tal como se presenta a nuestra intuición sensible, no es la verdadera realidad e incluso, en algunos representantes extremados de la escuela, es lisa y llanamente negada. El único conocimiento valedero es, pues, el conceptual o intelectivo.

El *realismo o conceptualismo moderado*, esbozado ya por Abelardo y desarrollado plenamente por Santo Tomás, distingue en el concepto su *objeto aprehendido* y *el modo universal* de su

aprehensión, dando valor real a aquél, como tomado de la realidad intuitivamente alcanzada por los sentidos, y negándoselo a éste, que sólo existe en la mente como resultado de una abstracción u operación intelectiva, que retiene la esencia del ser individual existente dejando de lado –sin negar– sus notas materiales concretas, que coinciden con las individuantes [1]. Precisamente porque prescinde de todas las notas individuantes, esa esencia así abstraída se identifica y puede predicarse la misma de todos los individuos reales, en cuanto a sus *notas objetivas*, bien que no en cuanto al modo *universal o abstracto* con que existe en la inteligencia. Esa esencia, despojada de sus notas individuantes concretas por la abstracción en el concepto, es devuelta e integrada a su realidad existencial por el juicio que funde la esencia y la existencia en su unidad real [2].

Los dos conocimientos, sensitivo e intelectivo, conservan así su valor en su orden respectivo, como aprehensivos de un aspecto diverso de la misma realidad, a la vez que son unificados en el juicio, en el que, por eso, se aprehende verdaderamente la realidad o, lo que es lo mismo, la verdad del ser.

c) En la Edad Moderna la antinomia apuntada se plantea en *Psicología*, en el origen de nuestros conceptos, al que sigue inmediatamente y casi simultáneamente un planteo en *Gnoseología* sobre el valor del conocimiento.

Por una parte, el *empirismo* de Locke, Berkeley y principalmente de Hume, asigna a la experiencia –*externa* de nuestros sentidos e *interna* de nuestra conciencia– el origen de todos nuestros conocimientos. El *"nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu"*, lo toma en un sentido material: nuestros conocimientos, aún los atribuídos a la inteligencia, no son sino sensaciones o reproducciones, combinaciones, etc., de las mismas, hasta tal punto que nada se encuentra en nuestras ideas que no haya sido rigurosa y formalmente captado por nuestros sentidos.

El objeto propio de la inteligencia, como formalmente distinto del de los sentidos, es enteramente desconocido y, en consecuencia, o se niega esta facultad cognoscitiva superior o se la reduce –y así suele hacerse– a un orden no esencialmente diverso del orden del conocimiento sensible. Desde el plano *psicológico* o del origen de las ideas o conceptos de la inteligencia se pasa así al plano *gnoseológico* o de su valor: se niega todo valor objetivo a los conceptos inteligibles de substancia, esencia, relación, causa, etc. Por otra parte, el conocimiento puramente empírico no puede alcanzar el *objeto* y el *sujeto* formalmente tales, pues no penetra en la *esencia*

[1] Porque el principio de individuación de los seres materiales es la "materia primera sellada por la cantidad". Ver más adelante n. 3.

[2] Cfr. Sto. Tomás, *In De Anima*, lec. 8, n. 705 y sgtes.; *Quaest. Disp.*, 8,

o *ser* de los mismos, y se queda en su aspecto puramente fenoménico. Por eso, en gnoseología el empirismo lógicamente conduce al *fenomenismo* subjetivista de tipo *actualista,* de asociación de actos o imágenes referidos a un orden exterior o interior. Hume encarna el tipo de semejante actitud extrema del empirismo.

Por el otro lado, el *espiritualismo exagerado* o racionalismo no sólo asigna a la inteligencia un objeto formal irreductible al de los sentidos y, en general, al de la experiencia, sino que sostiene además que la inteligencia no alcanza tal objeto por la vía empírica, sino por otro camino enteramente espiritual: ya porque el alma trae formal o virtualmente innatas las ideas al unirse con el cuerpo —Platón y Descartes—, ya porque Dios las comunica a la inteligencia por una especial "iluminación" —San Agustín y San Buenaventura—, ya porque aquélla llega a adquirirlas por una visión o intuición de Dios, en cuya esencia contempla las esencias de las cosas —Ontologismo de Malebranche y Gioberti—, ya, en fin, porque el alma o espíritu las forja desde su inmanencia trascendental —Idealismo—.

Tal tesis psicológica sobre el origen de nuestros conceptos incide lógicamente en el plano *gnoseológico* y se traduce en el *racionalismo;* principalmente de tipo *realista* —como el de Descartes y Spinoza— y luego de tipo *idealista* —como el de Fichte, Schelling y Hegel— y, en ambos casos y de un modo indefectible, de tipo *panteísta.* Porque si, en efecto, nuestras ideas no están tomadas de la experiencia sensible exterior e interior o bien se le atribuye valor real, y habrá que dárselo totalmente desde que no se lo puede limitar desde la experiencia, y entonces seremos conducidos a la univocidad del ser sin posibilidad de explicar la multiplicidad y diversidad dentro del mismo, que sólo conocemos por vía empírica, y henos ya en pleno *panteísmo realista* (Spinoza); o bien y más lógicamente, si nuestras ideas no están originariamente causadas por la realidad exterior a través de la intuición sensible, serán una pura elaboración del espíritu y entonces la realidad del mundo y también de nuestro yo individual no serán sino creaciones inmanentes de una realidad trascendental y divina (el Yo de Fichte, el Absoluto de Schelling, la Idea de Hegel, el Espíritu de Croce o el Acto puro de Gentile); y henos en franco *panteísmo* idealista o trascendental. Con el desconocimiento del valor de la experiencia se suprime la realidad múltiple y diversa, que sólo por su intermedio puede llegar a nuestra inteligencia.

Para superar esta antinomia y remediar el desgarramiento introducido en el conocimiento —y por éste en la realidad misma— por tales posiciones unilaterales extremas, en un plano decididamente *gnoseológico* Kant se plantea el problema del valor del conocimiento humano e intenta superar el empirismo y racionalismo de

su tiempo —el escepticismo y el dogmatismo en que, respectivamente, se traducen y a que él hace referencia— en una nueva integración de la intuición sensible y del concepto. No otro es el alcance de la *síntesis a priori*: del *fenómeno* u objeto de la intuición empírica y del *concepto* o forma de la inteligencia. Aquél constituye la *materia* de nuestro conocimiento, y éste la *forma* —en un sentido enteramente otro que el aristotélico-tomista— que confiere *universalidad* y *necesidad* y, con esas notas, *objetividad* al fenómeno. La unión de sensación e intelección no están ya apoyadas sobre dos aspectos de la realidad, sino únicamente sobre el fenómeno o apariencia de la misma, es decir, tal como aquélla se manifiesta en nuestra conciencia en la intuición sensible, a la que la inteligencia no hace sino dar carácter de *objeto,* al conferirle positivamente desde su propio seno inmanente, universalidad.

La síntesis a priori kantiana del juicio y del concepto no funde los conocimientos sensitivo e intelectivo sobre los aspectos material e inmaterial o esencial de la realidad misma, sino sobre un aspecto fenoménico proveniente de ésta —bien que en rigor y pese a la afirmación de Kant, el fenómeno es sólo apariencia de la misma, la realidad tal cual la experimentamos en nuestra conciencia y ya subsumida por las formas a priori de espacio y tiempo de la sensibilidad— y de un concepto o forma pura de la conciencia trascendental del sujeto, que confiere objetividad al fenómeno. El concepto no tiene objeto, no añade nada al contenido fenoménico, es vacío y formal, proveniente exclusivamente de la conciencia del *sujeto.* Vale decir, que en nuestros conceptos no hay más contenido objetivo —*material,* que dice Kant en oposición a formal— que el de la sensación.

El intento de la obra de Kant era inobjetable y justo: buscaba integrar nuevamente los dos conocimientos sensitivo e intelectivo escindidos por el empirismo y el racionalismo. Pero tan noble empresa fracasó por no haberse fundado en la realidad, en el doble *aspecto formal* del ser material —en que inicialmente toman su objeto sentidos e inteligencia— y en haber negado su objeto formal propio a la inteligencia y haber reducido, consiguientemente, su papel a una actividad de pura regulación vacía del contenido fenoménico. Por eso, Kant no supera el empirismo. La Metafísica, cuyo objeto es el ser trascendente, es declarada, por eso, imposible.

Lo que realmente ha conducido a Kant a esta unión en falso del conocimiento sensible con el inteligible ha sido su desconocimiento e ignorancia de la *abstracción.* Siendo la realidad dada en nuestra intuición empírica, individual y contingente, argumenta Kant, no pueden tener su orgen en ella nuestros conceptos universales y necesarios, los cuales, por ende, han de provenir de la propia conciencia del sujeto. Tales conceptos carecen, por consiguiente, de

valor objetivo en el sentido auténtico y tradicional. Pero lo que se le ha escapado a Kant ha sido el que, si bien los caracteres mencionados de universalidad y necesidad de nuestros conceptos no pueden provenir de la realidad material individual en cuanto tal, pueden surgir y de hecho surgen como *resultado negativo* de una aprehensión de la esencia de la realidad, *abstracción* hecha de sus notas materiales individuantes; y que, por ende, tales conceptos poseen un objeto propio –la esencia– tomado inmediatamente de la realidad misma existente e individual, formalmente distinto e irreductible al objeto de los sentidos, los cuales no lo pueden captar, porque, por su misma materialidad, están incapacitados para la abstracción de sus notas individuantes vinculadas a la materia.

3. *Conocimiento sensitivo e intelectivo, sus caracteres, su fundamento óntico y su proceso psicológico.* La realidad en su unidad óntica existe enteramente individual, concreta y cambiante, a la vez que está constituida por una esencia permanente que le confiere razón de su propio ser específico dentro de la diversidad y multiplicidad de seres.

También en su unidad el conocimiento humano encierra dos elementos: el sensitivo y el intelectivo.

De aquí que todos los sistemas, que ya desde un punto de vista metafísico, lógico, psicológico o gnoseológico se atengan a un aspecto de la realidad o del conocimiento y descuiden o nieguen el otro, sean unilaterales y deformadores de la realidad y del conocimiento.

La intuición sensible aprehende concreta y globalmente la realidad individual, pero desde sus facetas estrictamente materiales o fenoménicas: aprehende la realidad pero no formalmente como realidad, o lo que es lo mismo, no aprehende lo inmaterial de la realidad material, que es la esencia; aprehende la cosa pero no lo que la cosa es. Y como quiera que el sujeto cognoscente aparece ante sí mismo en la conciencia, en el propio acto de conocimiento de la realidad trascendente, en el conocimiento sensitivo, precisamente porque no llega a aprehender el ser o esencia del *objeto*, tampoco llega a aprehender su propio ser o esencia de *sujeto*. En esta primera instancia cognoscitiva, objeto y sujeto son aprehendidos en la unidad del acto por los extremos trascendente e inmanente de su tensión intencional, pero no son expresados formalmente como tales, como *ob-jectum* o ser puesto delante o trascendente al ser del sujeto, ni como *sub-jectum* o ser inmanente o puesto debajo –distinto– del objeto.

El conocimiento sensitivo en el hombre –salvo raras excepciones– no se da nunca como acabado e independiente sino en composición con el conocimiento intelectivo, en íntima unidad con él. De ahí también la dificultad de analizarlo en su pura realidad. La realidad material concreta, alcanzada por la intuición sensible, es inmediatamente traspasada por el acto de intelección –*intus legere*– que penetra hasta lo que ella es y la esclarece desde adentro, como un *ser o esencia*. La rica realidad existencial opacamente aprehendida por los sentidos es iluminada y cobra todo su sentido desde la entraña íntima del ser, desde sus propias notas o constitutivos esenciales que la hacen *tal o cual* ser.

Mas a esta esencia que nos devela el misterio íntimo del ser –al menos en sus notas más genéricas– no llega la inteligencia sino a costa de la riqueza de sus notas individuantes.

Es un hecho de nuestra conciencia que la inteligencia no conoce directamente sino las esencias universales, abstractas de sus notas individuantes. Estas nos son dadas inmediatamente por sus notas empíricas. De ahí que de tales notas no aprehendemos su esencia: sabemos que son pero no lo que son.

El fundamento óntico de este hecho psicológico de la abstracción de las esencias lo encontramos en la composición esencial de los cuerpos, de *potencia y acto*, de *materia y forma*. La forma es el acto de la esencia física o real. Todas las notas esenciales tienen, por eso, su contitutivo o fuente en la forma. Las notas específicas que definen a un ser, lo que ese ser es, derivan, por eso, de la forma. En cambio, la materia primera es la pura potencia o indeterminación real, que sólo es y existe por el acto de la forma. La materia, por su mismo concepto, de que nada puede añadir ni modificar, por ende, a las notas esenciales o específicas, y sólo puede ser el sujeto que la recibe y coarta a éste o aquél ser, constituye el principio de individuación de los seres materiales.[3]

Si, por otra parte, tenemos presente que lo inteligible es el acto, las notas o determinaciones esenciales, y que la pura potencia, por su misma noción, no ofrece nota objetiva alguna por donde puede ser aprehendida en sí misma, es decir, que es directamente inasible por vía intelectiva, comprenderemos por qué la inteligencia en su primer contacto con la realidad sólo aprehende las notas esenciales o específicas despojadas de sus notas individuantes con que existe: ella capta directamente las notas del acto esencial o de la forma y no la pura indeterminación de la materia.

La materia con su no-ser o limitación coarta al acto de la forma, obscurece la inteligibilidad de sus notas con la ininteligibilidad de la potencia. De ahí que el ser material no sea, como tal, inmediatamente inteligible: no es inteligible en acto sino en

[3] Cfr. Sto. Tomás, *In Boet. De Trinitate*, 4, 2 ad 2; y *S. Theol.* III, 77, 2.

una forma o acto sumergido en la potencia de la materia. Se ve ahora por qué los sentidos no pueden aprehender la esencia o el ser de las cosas materiales; porque, siendo ellos mismos tributarios de la materia y dependientes intrínsecamente del órgano corpóreo, sólo aprehenden los seres materiales como tales sin poder aprehender su forma o acto esencial, lo *inmaterial* del ser material sin la materia a que concreta o substancialmente se halla unido.

Y se ve también por qué la inteligencia para aprehender las *notas esenciales,* necesite previamente prescindir o dejar de lado sus *notas individuantes;* porque no podría asir el acto esencial o forma que constituye aquellas notas esenciales, sin dejar de lado la materia, cuya potencia o indeterminación impide su inteligibilidad en acto. Al *abstraer la forma de la materia,* el *acto esencial de la potencia,* la inteligencia confiere *ipso facto* aprehensibilidad o inteligibilidad en acto a su propio objeto, pero no sin dejar de lado previamente sus notas individuantes.

Aquí también finca la raíz de por qué todo concepto sea directamente y en sí mismo *abstracto y universal* o capaz de identificarse –y predicarse, por ende– en cuanto a su significación o contenido con todos los individuos de la especie. El entendimiento humano no tiene un concepto directo de lo singular, no llega a ser intuición de la realidad concreta, como lo es la sensación en su propio orden.

De aquí también que la realidad material, única inmediatamente puesta al alcance de nuestra inteligencia encarnada o unida substancialmente al cuerpo –sólo a través de la cual, por ende, puede alcanzar otro objeto que no sea en sí mismo material– previamente a su asimilación inteligible, deba ser sometida a un proceso de abstracción por el que la inteligencia, separando y reteniendo la forma sin la materia –y, consiguientemente, sus notas esenciales o específicas sin sus notas individuantes, constituidas respectivamente por ella– la haga inteligible en acto; capaz de constituirse así en objeto inmediato y determinante del acto intelectivo. Tal el proceso del "entendimiento activo o agente", que de las imágenes de la fantasía abstrae la forma sin sus notas materiales, y la convierte en inteligible en acto, en *species intelligibilis,* capaz de actuar y ser asimilada como objeto por la inteligencia.[4]

Lo que conviene notar es que tal proceso de abstracción, a que es sometido el objeto material tal cual intuitivamente nos es dado

[4] Para un etudio minucioso de este proceso de la abstracción, así como para una determinación más precisa de la intervención de la imaginación y del entendimiento agente en la elaboración de la *species intelligibilis* o inteligibilidad en acto del objeto, cfr. nuestra obra *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás,* c. VI, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

por los sentidos, no modifica la realidad u objeto en sí mismo, pues no le agrega o quita ninguna nota a su esencia, únicamente prescinde o deja de lado su indeterminación potencial, que lo obscurece en su inteligibilidad a la vez que lo individualiza o coarta a *este* sujeto.

4. *Integración de ambos conocimientos, sensitivo e intelectivo, en la unidad del juicio.* Mas el proceso cognoscitivo, que pasa de la intuición sensible de la realidad concreta al concepto de la esencia abstracta y universal, no se realiza como el paso de *un* conocimiento a *otro* superior y separado del primero, sino como una profundización del primero por el segundo en una unidad superior que los integra.

La aprehensión de la esencia del ser material por la inteligencia no se verifica fuera de los datos sensibles, fuera de la realidad concreta aprehendida por la experiencia. Si la inteligencia ha menester prescindir de las notas materiales e individuantes, únicamente es para poder sumergirse y llegar hasta la aprehensión de la forma o acto esencial, de otro modo enteramente inmerso en la oscuridad o ininteligibilidad de la pura indeterminación de la potencia. Pero, además de que tal forma o esencia no es aprehendida directamente y en sí misma como algo completo y existente por sí, como forma pura o espiritual sino tomada de la realidad concreta y existente de la que la forma es parte constitutiva, no es alcanzada sino por abstracción de sus notas materiales individuantes para poder ser contemplada en sí misma. Esta aprehensión de la forma o esencia, abstractamente separada de la realidad concreta a que pertenece, para nada serviría ni constituiría siquiera un conocimiento propiamente tal si no fuese integrada inmediatamente en su propio ser, de donde fue abstraída sólo a los efectos de poder ser aprehendida. Porque una esencia es un *modo determinado* de existir, un conjunto de notas que configuran y recortan tal o cual modo determinado de existir. La esencia, por eso, dice relación esencial o de todo su ser a la existencia y ni se concibe siquiera si no es vinculada a ella en acto o en potencia, es decir, como real o posiblemente existente. Y así como la esencia no es inicialmente alcanzada sino en la realidad existente, tampoco se la puede aprehender verdaderamente sino en cuanto referida a una misma realidad –real o posible– a la que con todo lo que ella es o esencialmente dice relación. Una esencia abstracta, en sí misma considerada o en cuanto desvinculada de la realidad concreta de la que realmente forma parte, no posee valor cognoscitivo plenamente tal, pues tales esencias abstractas no son reales en sí mismas.

Todo el proceso de captación de las esencias a través de la abstracción de la realidad existente, se nos presenta, pues, como un paso intermedio tan sólo de un proceso total, como un aspecto o elemento de una realidad integral del conocimiento humano.

Por eso, el proceso del conocimiento, que se inicia en la intuición sensible, que sólo nos pone en contacto con la realidad sin penetrar en su ser estrictamente tal, y que se continúa y complementa con la aprehensión de la esencia universal, abstraída de sus notas individuantes con que realmente se identifica, no se detiene tampoco aquí, sino que se consuma en la reintegración de esa forma o esencia abstracta en la realidad concreta, en la referencia o atribución de esa nota esencial al ser existente de donde fue tomada. De la realidad concreta alcanzada por los sentidos, bien que sin penetrar en su esencia, la inteligencia abstrae o *separa* esa esencia para poder aprehenderla, pero no para detenerse en ella, sino para volverla e *integrarla* de nuevo a la realidad y aprehender así a ésta desde su esencia o ser constitutivo más íntimo.

En semejante atribución de esta esencia –así abstractamente alcanzada en el concepto de la inteligencia– a la realidad concreta aprehendida por la intuición sensible, el *conocimiento sensitivo e intelectivo* logran su verdadero alcance como *partes* o elementos de un *conocimiento total*, cobran su significación exacta dentro de la unidad del conocimiento humano.

Tal síntesis de ambos aspectos de la realidad y de sus respectivos conocimientos se alcanza en el *juicio* o atribución e *identificación existencial* de una forma o *esencia (predicado)* con la realidad concreta *existente*, inicial y directamente aprehendida por los sentidos *(sujeto)*.

Tal es la condición de la inteligencia humana, que no puede captar su propio objeto formal –el ser o la esencia– sino en las cosas materiales.[5] Y como quiera que en ellas la forma o esencia no es inteligible en acto, ha menester abstraer o "separar" tal forma de su materia, que impide tal inteligibilidad. Por eso, el primer paso de la inteligencia para aprehender su objeto, dice Santo Tomás, es "separar" o "dividir".

Pero, una vez en posesión de la esencia, la inteligencia retorna sobre sus pasos y la devuelve a la realidad concreta de donde fue abstraída desde la representación sensible de la fantasía. Por eso, si para aprehender la esencia de la realidad la inteligencia necesita abstraerla o "separarla" de lo restante de la realidad concreta, ello es únicamente para poder aprehender mejor esa realidad momentáneamente dejada de lado en su integridad, desde su más íntimo

5 Sto. Tomás, *De Anima*, 8, 15 y 16.

constitutivo, al "unir" de nuevo y devolverla –ya inteligible y entendida en acto– al ser a que realmente pertenece. La abstracción o "separación" es sólo un paso intermedio, un distanciarse de la realidad existente, a fin de poderla captar mejor, desde su esencia, mediante la "unión" de esa nota esencial *(predicado)* con su *objeto* real en el *juicio*.

El entendimiento no conoce, insiste Santo Tomás, sino *"dividendo et componendo"*.[6] Por eso, conviene repetirlo para fijar bien su significación, la abstracción de la esencia, el concepto –*la "divisio"*– no constituye propiamente el conocimiento intelectivo sino que es un paso necesario tan sólo para su realización, para poder aprehender intencionalmente a aquélla y poder devolverla así después e identificarla en el *juicio* con el sujeto real, de donde fue tomada.

El juicio constituye el conocimiento estrictamente tal del hombre, en que se integran, como elementos suyos, el conocimiento *sensitivo e intelectivo*, conceptual o *esencial y existencial*.[7]

Ya dijimos cómo el conocimiento sensitivo no es perfecto ni acabado, pues si bien nos da lo *existencial* real y concreto de la cosa, no penetra en su íntima esencia. Tampoco lo es el conocimiento puramente conceptual, pues sólo nos da la *esencia* abstraída de su realidad existente, bien que entrañando una esencial relación a ella. Ahora bien, el ser real inmediatamente dado a nuestra inteligencia no es ni pura esencia ni pura existencia, sino una esencia existente. Por esa razón, el conocimiento humano propiamente tal ha de integrar en la unidad de su acto los dos aspectos, sensitivo e intelectivo, de la aprehensión intencional de la realidad para así captar ambos aspectos objetivos, esencial y existencial, en la unidad del ser real. El conocimiento no se puede detener ni en uno ni en otro aspecto, de la sensación o del concepto, de la existencia o de la esencia, sino que ha de fundirlos en la unidad del acto del juicio para así alcanzar la realidad tal cual es, mediante la síntesis de sus aspectos esencial y existencial, momentánea y transitoriamente separados en la aprehensión cognoscitiva de los sentidos y de la inteligencia. La esencia abstraída de la realidad concreta intuida por la sensación dice relación esencial a ella, según ya dijimos. Atendiendo a esta relación incluida en la esencia abstractamente aprehendida en el concepto, la inteligencia llega, mediante esa referencia –indirectamente, por ende– a la realidad individual. Tal el sentido de la aprehensión de lo singular *"per conversionem ad phantasma"*, de que habla Santo Tomás.[8] No debe interpretarse esa

6 *S. Theol.*, I, 14, 15 ad 3; I, 58, 4 y 5.

7 Cfr. E. Gilson, *L'être et l'essence*, c. IX, p. 248 y sgtes., Vrin, París, 1948.

8 *S. Theol.*, I, 84, 7; I, 86, 1; *De Verit.*, 10, 5.

expresión como si la inteligencia, mirando directamente la imagen sensible, contemplara en ella lo singular; pues de ese modo poseería un conocimiento directo y esencial del mismo, poseería una verdadera intuición intelectiva de lo singular, cosa que está contra el testimonio de nuestra conciencia. (Notemos de paso como confirmación de la objetividad de este análisis, que en la negación de tal intuición intelectual de lo singular están concordes Santo Tomás y Kant). Por otra parte, también se opone a ese mismo testimonio la afirmación de que la inteligencia no alcance de algún modo lo singular, desde que lo aprehende y significa en el *sujeto* de una operación suya, que es el juicio; lo cual no podría hacerlo si sólo los sentidos lo percibiesen. El juicio se realiza como un acto en que la inteligencia, contemplando y comparando sujeto y predicado, el ser real y una nota esencial encerrada en el concepto, atribuye o separa ésta de aquélla. La inteligencia aprehende, pues, lo singular; pero sólo indirectamente del modo dicho, a causa de la materia del ser concreto, que impide su inteligibilidad en acto, según ya dijimos [9]. No puede aprehenderlo, por consiguiente, sino en su propio objeto formal, en la esencia, en cuanto ella conserva una relación a su ser real originario, de donde fue tomada. Desde y en su objeto propio, directamente aprehendido, la inteligencia *indirectamente,* en la relación que aquél dice a la imagen sensible de donde fue abstraído, *"per conversionem ad phantasma"* alcanza el ser individual concreto.

Ese ser singular en toda su riqueza existencial, intuitivamente aprehendido por los sentidos e indirectamente por la inteligencia del modo expuesto, está significado en el *sujeto* del juicio. El *sujeto* es una aprehensión del ser real concreto y existente, que la inteligencia alcanza referida y unida, por ende, al conocimiento sensitivo. La *esencia* abstracta, pero directa e inmediatamente aprehendida por el concepto está significada por el *predicado.*

En la dualidad de *sujeto y predicado,* de *ser existente y esencia,* está reflejada la *dualidad* de ambos conocimientos: sensitivo e intelectivo. Se ve la "divisio" inicial de ambos conocimientos, el distanciamiento del ser existente aprehendido por los sentidos, que necesita hacer la inteligencia para llegar a su objeto: la esencia.

Pero tal dualidad es sólo transitoria y se encuentra superada por la *unidad* integradora de ambos conocimientos en la "conjunctio" o afirmación del juicio, en que se realiza estrictamente la aprehensión intencional de la realidad como es: el conocimiento de la verdad. En efecto, *sujeto* (ser real existente) y *predicado* (esencia o nota esencial abstraída de la realidad) no constituyen aún el juicio; ni siquiera su asociación, como pretende vanamente

[9] *S. Theol.,* I, 86, 1; *In De Anima,* IV, c. 4, lect. 9, n. 724 y sgtes.

el empirismo, que niega la existencia de una actividad intelectiva específicamente superior a la de las imágenes sensibles. El juicio es la identificación en el orden real de la nota *esencial* del *concepto* (predicado) con la *realidad concreta existente dada en la intuición sensitiva,* es la restitución e integración de la esencia (predicado) en su existencia (sujeto). Por eso el juicio trasciende y se evade del orden conceptual y de la pura esencia y funde e identifica en el orden de la *existencia* misma los dos aspectos constitutivos –inicialmente separados en la intuición sensitiva y en el concepto intelectivo–, la esencia y la existencia del ser real. Recién en el juicio se aprehende la realidad, la realidad real, si se nos permite el pleonasmo, el ser plenamente tal –bajo alguno de sus aspectos, significado por el predicado– al ser reintegrados nuevamente a su unidad originaria ontológica sus dos aspectos inicialmente separados por el conocimiento sensitivo y conceptual.

Así como bajo la *dualidad* de caracteres diversos y casi antagónicos: de singularidad concreta y de esencia específica inmutable, la realidad es existencialmente *una;* también bajo la *dualidad* cognoscitiva de sensación y concepto –que comprenden a aquella dualidad de aspectos, como su aprehensión intencional– en el acto de conocimiento del juicio es *unificada* por la identificación del predicado con el sujeto, no en el plano conceptual o de la esencia –donde tal identificación sería falsa– sino de la existencia misma de la realidad aprehendida. La fusión e identidad de predicado y sujeto, de concepto e intuición sensible, de esencia y existencia, es alcanzada por la inteligencia en la unidad de la atribución –afirmativa o negativa– del uno al otro en el seno mismo del ser real o existente.

Conviene advertir, a manera de nota, que lo dicho respecto a la unidad del conocimiento sensitivo e intelectivo de la realidad material, vale también proporcionalmente para el conocimiento de la realidad inmaterial y, consiguientemente, para todo conocimiento humano.

A partir de su objeto formal propio –el ser o *esencia* de las cosas materiales– la inteligencia elabora conceptos con qué significar, siquiera analógicamente, realidades enteramente inmateriales o espirituales, cuya existencia, por otra parte, alcanza a partir del hecho de la existencia de ciertas esencias que la exigen. Así de la existencia de los actos espirituales, intelectivos y libres, la inteligencia demuestra la existencia de un principio substancial espiritual de los mismos que es el alma. No de otro modo, del hecho de la existencia de las esencias finitas y contingentes o de sí indiferentes para existir, la inteligencia infiere la existencia de la Causa Primera, de Dios, sin cuya Existencia no tendría razón de ser aquella otra.

Ahora bien, desde que a tales conceptos de seres espirituales se ha llegado desde los conceptos de las esencias de la realidad material —íntimamente unidos y dependientes de los sentidos, en razón de su objeto, según lo dejamos ya expuesto— también aquellos siguen dependiendo de las imágenes sensibles; y el mismo juicio de existencia de tales realidades espirituales se apoya y resuelve siempre —al igual que los conceptos— en el juicio de existencia de las realidades materiales y, consiguientemente, en la intuición sensible, fuente originaria de la aprehensión de tales existencias y, con ellas, de toda existencia [10].

Esta deducción filosófica está confirmada por la experiencia psíquica, que nos pone ante el hecho constante de que nada podemos pensar, ni siquiera las realidades más espirituales, sin las imágenes concomitantes de la fantasía. Desde luego que el pensamiento es una cosa y las imágenes otra; pero la simultaneidad constante de ambos conocimientos sólo admite una explicación adecuada en la dependencia —no intrínseca o en cuanto al acto mismo, pues es espiritual, sino en cuanto a la consecución de su objeto— en que la inteligencia se encuentra para alcanzar su objeto formal propio —la quididad o esencia de las cosas corpóreas— e indirectamente para todos sus ulteriores pasos y para la aprehensión, por ende, de las realidades espirituales, colocadas fuera del ámbito de aquel objeto y a las cuales no puede llegar ni aprehender, por eso, sino analógicamente en la luz inteligible o verdad ontológica de su objeto formal o, lo que es lo mismo, de los conceptos primeros de las esencias de los seres materiales.

5. *Diferencia esencial e irreductibilidad del conocimiento sensitivo e intelectivo.* Semejante unidad cognoscitiva de sensación e inteligencia no se logra sino como integración de dos conocimientos esencialmente diversos y, como tales, irreductibles.

Es verdad que todo conocimiento, así sea en su ínfimo grado, como la sensación, por el mero hecho de ser tal, implica inmaterialidad. Como hemos demostrado en repetidas ocasiones la inmaterialidad constituye la esencia misma del conocimiento, ya que éste es la aprehensión inmaterial del objeto [11]. A diferencia de la materia, que recibe la forma como acto suyo determinante, el acto cognoscitivo aprehende la forma de la realidad conocida, no como propia sino como ajena u *objetiva*, es decir, no la recibe pasiva o

10 *Cfr.* STO. TOMÁS, *S. Theol.*, II-II, 54, 5 ad 3; y II-II, 173, 3.

11 Cfr. nuestra obra, *La doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, antes citada; y *Metafísica del Conocimiento*, en la revista *Sapientia*, Nº 12, pág. 123 y sigtes., La Plata-Buenos Aires, 1949.
y *S. Theol.*, I, 12, 12, y I, 84, 7. Véase también ARISTÓTELES, *Del Alma*. I, III, c. 4.

materialmente —*como materia*—, sino activa e *inmaterialmente*: como una forma a otra. Por otra parte, por su concepto mismo de aprehensión intencional de una forma ajena a la propia del acto cognoscente, el conocimiento encierra, en mayor o menor grado, amplitud y riqueza ontológica, en otros términos, superación de la materia e inmaterialidad —hasta cierta medida al menos— ya que la materia, como pura potencia, sólo dice limitación y no ser del ser.

Sin embargo, pese a esta nota de *inmaterialidad* —que implica en el cognoscente un principio substancial también inmaterial e irreductible a pura materia: el alma— el conocimiento sensitivo no supera enteramente el orden material, hasta tal punto que, inmaterial como es, como todo conocimiento, es también a la vez *material*. Su objeto formal es el ser material concreto bajo algunas de sus notas de color, sonido, sabor, etc., de acuerdo a cada sentido determinado, y nada aprehende fuera de este objeto sino en su luz cognoscible. Si, pues, su objeto formal específicamente no trasciende el orden material, tampoco la sensación dejará de ser material. Por lo demás, su constante dependencia del órgano corporal es un hecho de experiencia demasiado evidente.

La intelección, en cambio, no sólo implica inmaterialidad, como todo conocimiento, sino la inmaterialidad total, la *espiritualidad*, precisamente porque su objeto formal, el ser o *esencia* abstracta o universalmente concebida, trasciende todo el orden material y sus caracteres de espacialidad y temporalidad; fuera de que, a través de este objeto formal, puede llegar a significar realidades enteramente espirituales.

Si, pues, la sensación, pese a cierto grado de inmaterialidad que como conocimiento esencialmente implica, depende causal o intrínsecamente de la materia, mientras que la intelección está enteramente exenta de ella, es totalmente inmaterial o *espiritual*, síguese que ambos conocimientos son en sí mismos específica o esencialmente diversos y, como tales, irreductibles el uno al otro, no obstante la unidad e integración de ambos con que se sintetizan en el hombre.

6. *El modo abstracto de conocimiento de la inteligencia y la unión substancial de cuerpo y alma espiritual, explicación inmediata y suprema, respectivamente, de la unidad del conocimiento humano.* Ahora bien, ¿cómo estos conocimientos irreductibles pueden ser integrados en la unidad del conocimiento humano?

Una respuesta inmediata la encontramos en el modo abstractivo de conocimiento de la inteligenica humana, que no puede alcanzar su propio objeto formal —el ser o esencia— irreductible

al de la sensación, sino en la realidad existente concreta aprehendida por los sentidos y que, por eso mismo, necesita después unirse íntimamente al conocimiento sensitivo para reintegrar la esencia abstracta a la realidad concreta a que pertenece y de donde fue tomada sin sus notas individuales.

Pero si ahondamos aún más en el problema y nos preguntamos por qué la inteligencia humana, espiritual como es, no puede ponerse en contacto directo e intuitivo con el ser o esencia de las realidades espirituales como ella, sino que ha menester tomarlo inicialmente de las cosas corpóreas, dadas en la intuición empírica, con la consiguiente necesidad de la *abstracción* de sus notas materiales individuantes que impiden su cognoscibilidad en acto, la suprema respuesta la encontraremos en la constitución misma del ser del hombre. Este, si bien posee un principio de vida espiritual, no es sin embargo un puro espíritu, sino un alma o forma espiritual substancialmente unida a la materia como a su coprincipio substancial a la que actualiza y perfecciona como acto suyo esencial.

El hombre no es ni bestia ni ángel. Si fuese lo primero, puro animal, sólo poseería conocimiento sensitivo de las cosas materiales sin penetrar en su ser; si ángel o puro espíritu, sólo conocimiento intelectivo. Y como en la fuente de todo auténtico conocimiento hay una intuición inicial que nos pone en contacto inmediato y nos da la aprehensión inmaterial de la realidad, en el primer caso conocería por intuición sensible las realidades materiales concretas, sin penetrar en su esencia, y en el segundo por intuición inteligible de las formas o esencias de las realidades espirituales.

De aquí que, por un extremo, el empirismo, al reducir el conocimiento humano a pura experiencia exterior e interior, lógicamente reduzca al hombre a un ser puramente animal. El principio substancial de su vida espiritual está suprimido precisamente porque ha comenzado negando esta vida espiritual al negar que sus manifestaciones, la vida de la inteligencia, y con ella la de la voluntad libre, no se diferencian esencialmente de las de la vida sensitivo-material.

Por el otro, el racionalismo pretende hacer del hombre un puro espíritu; el hombre es esencialmente sólo el alma (Platón y Descartes) o el Espíritu absoluto divino, del que la conciencia individual es una manifestación (idealismo trascendental). Y en verdad, si la vida espiritual —comenzando por la intelectiva— se desarrolla con independencia total de la vida de los sentidos, no se ve cómo y por qué el cuerpo deba pertenecer al hombre, ya que aquél únicamente es neceseario para la vida sensitiva o animal.

Mas lo cierto es que el hombre no es ni ángel ni bestia sino *hombre*: una unidad substancial compuesta de dos principios in-

completos, como potencia y acto; un cuerpo o materia y un alma espiritual como forma suya. En efecto, hemos dicho cómo la vida sensitiva reúne en la unidad de un acto —la sensación— los caracteres antagónicos de inmaterialidad y materialidad (Nº 5), que suponen, por ende, como causa suya un elemento corpóreo y otro inmaterial (alma) sustancialmente unidos en un solo principio. Por otra parte, *este mismo ser* que *siente* en virtud de esta unidad sustancial de cuerpo y alma, a la vez *entiende y quiere*, posee una vida espiritual esencialmente superior e intrínsecamente independiente de la materia. Tal vida exige, por consiguiente, un principio también intrínsecamente independiente de la materia: *espiritual*. Ahora bien, tal principio no puede ser otro que la misma alma o principio inmaterial, que unida con el cuerpo siente y que sola entiende. En efecto, si el principio de la vida espiritual no fuese el mismo que el de la vida sensitiva —en este caso operando unido al cuerpo— sino un principio totalmente espiritual, un puro espíritu, el hombre perdería la unidad de su ser y de su conocer: aquél se escindiría en la dualidad de un ángel y una bestia accidentalmente unidos, y éste en dos intuiciones independientes, intelectiva y sensitiva. No se explicaría la íntima dependencia en que el conocimiento intelectivo se encuentra respecto al sensitivo en cuanto a su objeto. Entre ambos seres y vidas a lo más cabría un influjo y unión accidental.

El conocimiento intelectivo depende del sensitivo en cuanto a su objeto, en cuanto que, si bien posee un objeto formal propio esencialmente irreductible al de los sentidos, no puede alcanzarlo originariamente ni ponerse en contacto con él sino a través de los datos de la intuición sensible. Ello reclama una íntima unión del principio de la vida espiritual y de la vida sensitiva, la unión substancial del alma espiritual y del cuerpo.

No se trata de construcciones ni de concepciones o cosmovisiones *a priori*. Los mismos hechos de nuestra vida consciente son los que nos llevan, por una parte, a la afirmación de la dualidad irreductible del conocimiento intelectivo y sensitivo —y, en general, de la vida espiritual y sensitiva— en cuanto a su íntima esencia, espiritual y orgánico-material, respectivamente; y por otra, a la unidad que los integra en un conocimiento cabal de la realidad. Y son esos mismos hechos los que nos conducen, como a explicación intrínseca suprema, a la constitución ontológica del hombre como una unidad substancial de cuerpo y alma espiritual.

Si esta constitución antropológica es el término final a que nos conduce un razonamiento recto a partir de un análisis objetivo de nuestra vida psíquica, es decir, el *término de nuestra indagación sobre nuestro conocimiento* y actividad psíquica, en general; en el *orden real u ontológico*, esta constitución de cuerpo y alma

espiritual substancialmente unidos, constituye la raíz y fuente suprema de los rasgos esenciales apuntados en nuestra vida consciente espiritual y orgánica, y, más concretamente, en nuestro conocimiento espiritual y orgánico, de la inteligencia y de los sentidos, respectivamente, esencialmente diversos e irreductibles en su ser intrínseco pero íntimamente superpuestos y dependientes, íntimamente integrados en la unidad del conocimiento humano, del conocimiento que aprehende conscientemente la realidad objetiva y nos pone en posesión cabal de la verdad.

CAPÍTULO VII

LA UBICACIÓN DE LA INTELIGENCIA EN SANTO TOMÁS

1. – *El problema fundamental de la Filosofía: la determinación del objeto formal especificante de la inteligencia.* – El problema fundamental de la Filosofía reside en el descubrimiento del objeto formal de la inteligencia: de aquello que primeramente y en cuanto tal aprehende desde el primer momento de su actuación y que, por eso mismo, la especifica en su vida propia.

Es necesario que la inteligencia cobre conciencia clara de su objeto y de su cabal alcance para que pueda desenvolver su vida propia y la de la Filosofía –que es la cima refleja científica de esa vida– por los caminos de la verdad, meta de toda actividad intelectiva.

Lo cierto es que los múltiples sistemas filosóficos, con sus aciertos y desviaciones, provienen de que la inteligencia se coloque bien o mal, total o parcialmente, frente a su objeto. En toda desviación inicial de la Filosofía, hay un desconocimiento total o parcial del objeto formal de la inteligencia y, consiguientemente, de la vida propia de ésta. Tal problema está ligado íntimamente al problema del método, con que algunas filosofías inician su cometido. En efecto, el método que se adopte para iniciar los primeros pasos de la Filosofía implica siempre una posición frente al objeto de la inteligencia, y el modo de acceso a él. De ahí que el problema del método deba resolverse en íntima dependencia con el objeto de la inteligencia y de la Filosofía, íntimamente unida como está con aquélla, como su desarrollo científico o sapiencial.

Una rápida mirada a las principales corrientes filosófcas nos ilustrará mejor al respecto.

2. – *El objeto de la inteligencia en el Empirismo sensista.* – El empirismo sensista de todos los tiempos y bajo sus distintas formas le ha negado a la inteligencia su objeto formal propio, su objeto

especificante, exclusivamente suyo, que es el *ser* como tal. El empirismo ha observado bien que la actividad intelectiva depende constantemente de los sentidos y que *"nada hay en la inteligencia que no haya pasado por los sentidos"* (Aristóteles y Sto. Tomás).

Pero el empirismo exagera esta verdad, la lleva hasta el extremo de afirmar que el objeto de la inteligencia es el mismo que el de los sentidos, de modo que la inteligencia no trasciende el objeto formal propio y especificante de aquéllos: los *fenómenos* o *apariencias concretas* de los entes materiales: *esto coloreado, esto sonoro,* etc. La inteligencia trabaja con esos objetos, los separa o une y combina de diversas formas, pero nunca los supera, nunca llega a poseer un objeto propio específico, exclusivamente suyo.

En definitiva, el conocimiento intelectivo no difiere sino en grado del sensible, no es esencialmente superior e irreductible a él. Consiguientemente, el *ser* trascendente e inmanente permanece velado, inalcanzable para el intelecto humano, y la Metafísca, con la Antropología Filosófica y la Cosmología, resultan imposibles. En Verdad, el empirismo resulta una Filosofía contradictoria: una Filosofía antifilosófica.

Este empirismo aparece ya en Heráclito y otros griegos en el plano *cosmológico y metafísico;* en el plano *lógico* en los nominalistas medioevales –no hay *concepto* o conocimiento trascendente a los datos sensibles, sino sólo palabras que "utilizan" estos datos– en el *plano psicológico* en el empirismo sensista clásico de J. Locke, G. Berkeley y sobre todo de D. Hume, en la Edad Moderna; y en *plano gnoseológico* èn ellos y en los *positivistas* del siglo XIX y en algunos *existencialistas* actuales, agravado en éstos con el irracionalismo.

3. – *El objeto de la Inteligencia en el Formalismo de Kant.* – Kant reconoce una actividad intelectiva, esencialmente superior e irreductible a la de los sentidos. Éstos transforman los *datos* sensibles en *fenómenos,* mediante *las formas de espacio y tiempo.* La inteligencia no tiene un objeto propio, distinto del de los sentidos. Para Kant, igual que para el empirismo, la inteligencia no trasciende los *fenómenos,* no conoce el ser trascendente o *"la cosa en sí"*. Pero, a diferencia del empirismo, confiere a la inteligencia una función puramente *formal* de organización de los fenómenos en *objetos.* Los fenómenos individuales y subjetivos, mediante la actuación de las *formas* o *modos* de la conciencia sobre ellos se convierten en *universales* y *necesarios;* con lo cual son *des-subjetivizados,* es decir, son convertidos en *objetos.* El *objeto* de la inteligencia en Kant está constituido por los *fenómenos unificados* por una u otra *forma* o modo de pensar.

La inteligencia, pues, no trasciende las apariencias sensibles, subjetivamente dadas en la conciencia, no posee un objeto propio distinto del de la intuición sensible y, en tal sentido, no trasciende el empirismo. El ser o *"cosa en sí"* –de cuya realidad y existencia Kant nunca ha dudado– queda más allá del alcance válido de la inteligencia; y cuando ésta pretende alcanzarlo con alguna de sus tres "ideas": *Dios, yo y mundo,* cae en una "ilusión trascendental", desde que la inteligencia humana no puede actuar válidamente con sus *formas* sin una *materia fenómenico-sensible.* La Metafísica –en la cual Kant incluye la Filosofía antropológica y Cosmología– es imposible. Unicamente conservan validez las ciencias empírico-matemáticas, pues únicamente en ellas se salvan los *juicios sintéticos a priori,* es decir, *la materia fenoménica informada* con la actividad de la inteligencia.

4. – *El objeto de la inteligencia en el Racionalismo.* – Por el otro extremo, el racionalismo, desde Parménides y Platón hasta Hegel, pasando por los superrealistas del Medioevo y por Descartes, Malebranche, Leibniz y Spinoza de la Edad Moderna, ha centrado la inteligencia en el ser, pero en un *ser enteramente espiritual y descarnado,* con independencia o descuido de los datos sensibles. La inteligencia, por un contacto inmediato e intuitivo, alcanza el *ser* y, en algunos de estos autores –como en Malebranche, Espinosa y Hegel– el *Ser divino.*

El Racionalismo acierta en afirmar que el ser es el objeto propio de la inteligencia; pero no en sostener que tal objeto es alcanzado directa e inmediatamente sin intervención del conocimiento sensitivo, y menos cuando defiende que el ser así aprehendido es el Ser divino *(Ontologismo),* y más todavía cuando identifica el acto intelectivo con ese Ser *(Panteísmo)*.

Si se tienen en cuenta en su integridad los datos de la conciencia, se ve enseguida la estrecha acción causal que ejercen los sentidos sobre la inteligencia en cuanto al *objeto,* de tal manera que si es verdad que la inteligencia tiene su objeto propio en el *ser,* también lo es que ella no lo encuentra sino en los datos de la intuición sensible, es decir, que el primer de-velado es el *ser o esencia de las cosas materiales.* La inteligencia humana no es la de un *espíritu puro* o ángel ni mucho menos la de un *Acto puro,* de Dios, es la inteligencia de un *espíritu encarnado,* íntima y sustancialmente unida a la materia; que es precisamente el aspecto de verdad olvidado por el racionalismo.

5. – *El objeto de la inteligencia en el Intelectualismo tomista.* Santo Tomás ha sabido observar con exactitud la conciencia en toda su complejidad, y tiene en cuenta, por eso, tanto la interven-

ción de los sentidos como la de la propia inteligencia en la aprehensión del objeto propio de ésta: el *ser o esencia inmaterial de las cosas materiales.* En efecto, la actividad intelectiva aparece esencial e inmediatamente ordenada a su objeto específico propio, el *ser,* en cuya luz o verdad únicamente es capaz de aprehender cualquier ente. Sólo en cuanto *ser se de-velan* o *hacen presentes* en la inteligencia los entes. El *ser* entra o se manifiesta en el seno de la inteligencia de un modo inmediato o intuitivo: es lo *primero* que conoce la inteligencia y, en cierto modo, lo *único,* porque el conocimiento de cualquier otro objeto se logra como una explicitación o enriquecimiento del ser. Más aún, todo el desarrollo del conocimiento de la inteligencia no se realiza sino como una actualización del primer objeto: del *ser.* Sin el *ser* hasta de sentido carece el conocimiento de cualquier objeto, puesto que sin el ser *nada* es.

Sin embargo, este objeto primero y propio de la inteligencia que es el *ser inmaterial,* el cual *gnoseológicamente* se presenta inmediata e intuitivamente ante la inteligencia, determinando y especificando objetivamente su vida como enteramente inmaterial o *espiritual, psicológicamente* o en cuanto a la elaboración del acto que lo aprehende, no se presenta inmediatamente o por sí mismo, en su realidad inmaterial, a la inteligencia, sino por abstracción de su realización dentro de los sentidos. En los datos de la intuición sensible la inteligencia *des-cubre el ser* —el *ser de la materia,* por ende— pero el *ser,* que, aun en la materia, es en sí mismo *inmaterial* y no aprehensible, por eso, formal y conscientemente por los sentidos. Estos aprehenden el *ser material,* pero no conscientemente como *ser,* sino bajo sus aspectos *fenoménicos* o apariencias materiales. La inteligencia, por *abstracción* o prescindencia de los datos materiales concretos —en sí mismos infrainteligibles— *de-vela el ser,* lo hace *aparecer o presente* en su realidad *o acto inmaterial* propio y lo aprehende así en su formalidad propia de *ser.*

El Intelectualismo tomista observa con precisión los dos aspectos fundamentales del objeto de la inteligencia: 1) el que tal objeto sea el *ser,* —y, como tal, inmaterial e irreductible a los datos de los sentidos— *inmediatamente o intuitivamente* dado a su mirada; desde el punto de vista *gnoseológico* o del conocimiento mismo; pero 2) sólo mediatamente *dado,* desde el punto de vista *psicológico,* es decir, a través de los datos sensibles.

De ahí que si el *objeto formal* de toda inteligencia —divina, angélica y humana— sea el *ser* en su realidad inmaterial, el *objeto formal propio* de la *inteligencia humana* —de un espíritu sustancialmente unido a la materia— sea el *ser de las cosas materiales,* alcanzado, eso sí, en su *acto inmaterial,* por abstracción o prescindencia de las notas materiales concretas, que lo ocultan o sumergen en su potencia infrainteligible.

De este modo el Tomismo mantiene en toda su vigencia el objeto propio y especificante de la inteligencia que es el *ser* inmaterial, irreductible al objeto de la intuición sensible, en el cual está sin embargo material o veladamente dado —*en potencia,* en el lenguaje de la Escuela—; a la vez que sostiene su dependencia causal de la actividad sensible, en cuanto el ser sólo es alcanzado por la inteligencia en los datos de los sentidos.

A la vez la Filosofía de Santo Tomás resguarda con cuidado el carácter *auténticamente trascendente* con que *ese ser* se presenta ante la inteligencia: el ser es irreductible y distinto del acto intelectivo que lo aprehende, en el cual se hace *presente* como *presente o acto de una realidad en* sí.

6. — *El desarrollo del conocimiento intelectivo y de la Filosofía desde este objeto formal del ser.* Tal el objeto formal primero y especificante de la inteligencia humana: el *ser o esencia de las cosas materiales,* inmediatamente aprehendido en su realidad trascendente, o sea, como dado en la inmanencia del acto intelectivo, pero en cuanto *ob-jectum* o realmente distinto de él.

Una vez afincada en tal objeto, la inteligencia puede penetrar más y más en el ser trascendente, *de-velar* en él nuevos aspectos o ahondar más en alguno de los ya conocidos y, desde él, por un proceso creciente de abstracción y siguiendo las exigencias ontológicas de los seres materiales existentes, inmediatamente dados a través de la intuición de los sentidos, llegar a elaborar conceptos con que poder *significar,* siquiera *analógicamente,* la esencia y a aprehender la *existencia* de los seres enteramente inmateriales: de la propia alma espiritual, primero, y del Acto puro de Dios, después, como Razón de ser o Causa primera de la existencia de aquellos seres primera e intuitivamente dados a la primera mirada de la inteligencia.

Unicamente colocando con precisión la inteligencia en este objeto suyo especificante propio y trascendente, es posible la develación de ulteriores facetas del mismo y el acceso a otros seres implicados causalmente en su esencia y existencia, en que precisamente consiste la tarea de la Filosofía.

CAPÍTULO VIII

EL ORDEN ESENCIAL Y LA INTELIGENCIA EN SANTO TOMÁS

1. — Todas las cosas están dirigidas por su esencia o naturaleza a su propio bien, como a su fin. Están organizadas de tal manera que su actividad se ordena al bien del individuo y de la especie, con cuya posesión se enriquecen en su propio ser. Toda la actividad del mundo aparece como un esfuerzo en busca de un perfeccionamiento o realización de cada uno de los entes y del conjunto de todos ellos en el universo. El mundo material, regido por el determinismo de las leyes físicas, químicas, biológicas e instintivas, está ordenado a una meta o fin, como a su bien o realización plena de su ser. Por la misma naturaleza de estas leyes, tal bien se logra necesariamente, sin auto-elección de la actividad por parte del ente que la realiza. Este orden aparece aún con más fuerza y evidencia en los dominios de la vida. La actividad vital se realiza en busca de un desarrollo o plenitud esencial, que está presente en el ser desde sus primeros pasos en la existencia. La esencia del árbol o del animal plenamente desarrollado está como presente, es la meta o fin al que se dirige, desde la primera célula o simiente que la origina. La actividad vital —y también la que no lo es— está informada y dirigida hacia ese desarrollo pleno del ser —cuya consecución en el tiempo se obtiene sólo más tarde, a veces después de años— que como una idea interna, presente en él, lo dirige y gobierna en busca de su propia realización.

2. — En el panteísmo de Hegel esta idea funciona como interna y constitutiva del universo, más aún, el universo mismo, material y espiritual, no es sino el desarrollo inmanente de esa idea —por eso *dialéctico*— en busca de su plena actualización. La realidad es una *Idea,* que se desenvuelve interna y dialécticamente en busca de su plenitud o Acto puro y conciente. Se trata de un principio espiritual, de una Idea que es por sí misma y que emprende un camino inmanente y necesario de actualización fenoménica su-

cesiva en busca de su conciencia y perfección divina. El mundo material, con todos sus entes determinados, y el hombre mismo y su marcha por la historia, son los jalones fenoménicos necesarios, involucrados siempre en el último de ellos, en busca de un desenvolvimiento total del Acto puro de Dios. Por eso, llegado el desenvolvimiento a esa cima, logra conciencia de sí como Idea, que engloba en su inmanencia toda la realidad presente y pasada, para ella siempre presente o actual.

3. — Hegel ha vislumbrado la verdad, pero la ha conceptualizado mal y, por eso, ha caído en el panteísmo, el cual, al identificar lo finito con lo infinito, lo inmutable con lo cambiante, lo necesario con lo contingente y lo espiritual con lo material, se destruye por una contradicción interna. Especialmente en la explicación de los hechos materiales, la teoría hegeliana no resiste la crítica, ya que el proceso de los seres materiales y vitales es ordenado pero no consciente. El orden o dirección de la actividad múltiple hacia un bien o fin que aún no existe y a cuya existencia precisamente se ordena, no puede explicarse sin la influencia o *causalidad* de ese *fin* que, sin existir en sí mismo, debe existir de alguna otra manera para poder actuar y ordenar aquella actividad. Esta existencia de *un ser que no existe en sí mismo* no puede ser otra que la lograda como *objeto de la inteligencia.* En efecto, el único ser que puede dar existencia a otro en cuanto otro *—ob-jectum—* es el ser espiritual o inteligente, *en la riqueza de cuyo acto hay capacidad de acto o realidad para otro ser que él realmente no es.*

Hegel vio claramente que la *idea* conduce y guía el proceso de la actividad del mundo, sin exceptuar el ser material; pero se equivocó al colocar la idea —por su misma esencia, *espiritual*— en la inmanencia y constitución del ser material. La actividad material *ordenada* o conducida hacia el fin, antes de que éste exista, en busca de alcanzar su existencia, únicamente tiene sentido por la *idea,* por la *inteligencia* que, *desde fuera* de esa materia inconsciente e incapaz de pensar, la *ordena* o conduce a su plenitud, como a su fin o bien, sin que la materia misma lo sepa o tenga conciencia de ello. De aquí que el mundo esté *ordenado* por una Inteligencia, por la *Inteligencia creadora divina.*

Para llevar las cosas a su fin, para *ordenarlas,* Dios imprime en las cosas o, mejor, constituye su *esencia,* su *acto esencial o forma,* que, sin ser enteramente inmaterial e independiente de la materia, es decir, sin ser espiritual, no es tampoco material. *La forma* o acto de la esencia es la cuasi-idea con que Dios *actúa* o da realidad a las esencias, como participación necesaria y eterna de su Inteligencia; la cual no puede pensar su propia e infinita Esencia, sin constituir y ver los *infinitos modos finitos de participabilidad* de la misma.

La *forma o acto esencial* —eterna y necesaria— se realiza en sí misma por la existencia contingentemente recibida, pero ella es anterior, eternamente anterior a la existencia: es como *objeto necesario y eterno* por y en la Inteligencia divina. Por eso, sin ser una idea en sí misma, la esencia o la forma que la constituye como acto, está constituida por la Idea o Inteligencia divina, como su Causa constitutiva ejemplar, y está *impregnada de inteligibilidad o verdad* y, por eso mismo, es capaz de ser aprehendida y ser objeto de la inteligencia, y es la que fundamenta y guía internamente el proceso de actividad de un ser hacia la plenitud o realización de sí. La esencia, en cuanto principio de actividad, se llama naturaleza.

4. — Toda la actividad del mundo y del propio hombre —quien también tiene una esencia y *forma espiritual,* que es el alma—, desde esta esencia cobra *orden y sentido o inteligibilidad,* precisamente porque esa esencia está constituida por el *Pensamiento divino,* donde el *Sujeto* se identifica con el *Objeto,* el *Pensar* con el *Ser.* La *esencia* o forma, que brota de Dios, como medida capaz de existir fuera de El, como *objeto* de su *Pensar necesario,* es, por eso mismo, la que imprime la *inteligibilidad o verdad y el orden* en las cosas y en el hombre.

5. — La actividad que emana de la esencia o naturaleza de las cosas en busca de su actuación o realización de su existencia, en los seres materiales y vivientes hasta el animal inclusive, capaz de conocer y apetecer los objetos concretos, está dirigida a su bien como a su fin por *leyes o modos de actuar necesarios* del sujeto. Tales leyes físicas, químicas, biológicas e instintivas, que dirigen al mundo a su bien, lo hacen *cosmos o universo,* es decir, *ordenado.* El hombre, en cambio, es un *ser espiritual,* inteligente, capaz de aprehender el ser trascendente como *ser* y, por eso, capaz también de conocer cualquier ser, como distinto del suyo, del cual por eso mismo tiene también concimiento o *conciencia;* y siempre bajo la noción universalísima de *ser* es capaz de aprehender a ese ser como adecuado a su apetito, es decir, como *bien* y es también capaz de apetecer cualquier bien determinado, siempre bajo la noción de bien; y por esa razón también es *libre,* capaz de querer o no un determinado objeto, en cuanto participa del bien pero no es el bien. El hombre está ordenado por su actividad espiritual, inteligente y volitiva, al ser trascendente, como verdad y bien y, en última instancia o como a su último fin, al Ser trascendente de Dios, que es Verdad y Bondad infinitas, con cuya posesión logra su actuación o perfección espiritual específica y su consiguiente felicidad.

A fin de *ordenar* la actividad del hombre a Dios, como a su Fin supremo y Bien trascendente definitivo, cuya posesión le con-

fiere la plenitud inmanente de su actividad y de su ser, Dios le ha dado al hombre una ley, conforme con su manera de ser y actuar espirituales, una ley que se le comunica por la *inteligencia,* quien en su propio ser o naturaleza y en la de las cosas con relación a ella de-vela el orden jerárquico de las mismas con respecto al hombre y del hombre con respecto a Dios, su Bien supremo, con el consiguiente camino para llegar a su Fin divino *–norma o ley moral natural–.* Esta se le presenta con necesidad moral u *obligación,* la cual no quita su libertad psicológica o dominio sobre su propia actividad, al contrario la supone y se apoya en ella. Por medio de la *ley u orden moral natural,* que Dios hace participar al hombre de un modo consciente, éste es conducido a su Fin o Bien supremo, de acuerdo a su naturaleza espiritual, *inteligente y libre.* A diferencia de los seres puramente materiales, el hombre, por su espíritu, no es un mero ejecutor inconsciente de obrar necesario, sino un *colaborador consciente y libre de Dios y artífice de su propia perfección,* que acepta y acata el orden divino de las cosas y de su propio ser y actividad, y con él su propio orden o perfección *inmanente humana,* que paradojalmente sólo se alcanza con la posesión del Ser trascendente de Dios. El *orden* impuesto por Dios al hombre por la *ley moral natural* es el *orden o perfección esencial del propio hombre*: aceptando y cumpliendo la ley moral natural, la *ley de Dios,* sólo entonces, *el hombre se realiza plenamente a sí mismo.* La palabra de la Escritura: *servire Deo, regnare est, Servir a Dios es reinar,* encuentra también cumplimiento en el orden natural, como la filosofía lo aprehende y fundamenta.

6. – De aquí que cuando se niega la realidad de las *esencias y el orden esencial* proveniente de las exigencias o *deber-ser de las esencias,* todo el *orden axiológico*: el *orden moral,* el *derecho,* el *arte* y la *técnica,* se derrumba y, con él, también se diluye correlativamente el conocimiento de los mismos que es la *inteligencia;* y también viceversa, cuando se niega el *valor de la inteligencia* para aprehender su objeto propio que es el *ser,* se niega o se declara incognoscible el *orden de la esencia,* de sus *exigencias axiológicas* y su *inteligibilidad.*

Por eso el *existencialismo anti-esencialista* y el *anti-intelectualismo* o *irracionalismo* se implican mutuamente. Al negar las esencias o notas permanentes de un ser, el *existencialismo* lógicamente debe negar el valor de la inteligencia, ya que la priva de su objeto. A su vez, el *irracionalismo,* al negar valor a la inteligencia, niega la realidad o cognoscibilidad de su objeto que es el *ser* y la esencia. Esta negación anti-intelectualista existencialista conduce a la destrucción de todo el *orden metafísico* y, consiguientemente, del

orden moral y, en general, *axiológico,* de valor absoluto. En efecto, si no hay esencias ni inteligibilidad, los seres *no son,* y la ex-sistencia –en y por la cual son los demás entes– si se niega el valor de la inteligencia *no es inteligible, no tiene sentido ni razón ni causa de ser: ex-siste, pero no es,* o, en definitiva, es *nada.* Con el irracionalismo el existencialismo priva de fundamento, de *esencia,* al *esse o ser,* con lo cual reduce a éste a puro ex-sistir o *nada.* Hace también inaccesible el camino al *Esse* o *Acto puro* del *Ser* de Dios, sólo alcanzable por la vía del razonamiento metafísico, que se funda en la *inteligibilidad* del ser *contingente* y en su *existencia* y en la *exigencia de esta esencia contingentemente existente,* de un Ser o Esse necesario, también sólo aprehensible por la inteligencia. Imposibilita a la vez la *moral* y todo el *orden de los bienes o valores,* porque sin esencia es imposible toda *exigencia ontológica* y su formulación en *normas absolutas* y *trascendentes* de la libertad y conducta humanas. Brevemente, la norma no es sino la *expresión de una exigencia esencial,* que pierde todo sentido sin la esencia.

El existencialismo ha querido substituir esta auténtica moral de normas absolutas –expresión intelectual de una exigencia o deber-ser esencial, que la libertad humana debe realizar o dar existencia–, por una moral sin esencias ni normas ni valores, por una *moral de la situación,* donde la *ex-sistencia* o *auto-elección de* sí elige y crea consigo misma *el valor y la elección moral.* Sólo hay una libertad creadora de sí, abandonada a sí misma, y *no se ve* –por algo es una moral *irracionalista*– qué sentido pueda conservar todavía la palabra moral, donde sólo es la actividad misma. Una pura ex-sistencia o actividad no tiene sentido moral, ni bueno ni malo, simplemente existe, no cabe en ella nada que la pueda valorar. *La moral de la situación* es moralmente un equívoco, es lisa y llanamente un *amoralismo absoluto.* Lógicamente, privados del orden moral natural, también el orden jurídico y social se derrumban, carentes de fundamento. También las reglas del arte, negado el orden esencial de la belleza, pierden sentido. Nada hay intrínsecamente bueno o malo, mandado o prohibido, justo o injusto, hermoso o feo. Todo es lo mismo: libertad o ex-sistencia creadora de sí misma. No solamente el *amoralismo actual,* sino las llamadas *expresiones de arte,* sin *formas* ni *contenido,* sin *orden interno alguno,* en una palabra, *sin esencia,* han conducido a expresiones que han perdido todo sentido de arte como expresión de auténtica belleza. Perdida la *esencia* y sus exigencias, se ha perdido la *inteligibilidad* o *verdad,* el *bien* y la *belleza,* la *forma,* la *melodía,* la *armonía,* sólo queda el *caos existencial,* el ruido, el desorden,

manchones de colores y conjunto de trazos informes, sólo queda *lo absurdo y la nada.* Se ha perdido lo *específicamente humano, lo espiritual, la inteligencia y la inteligibilidad, la esencia y todo el orden esencial,* que de ella emana, *en todos los ámbitos de la cultura. El hombre ha sido sustituido por el animal,* y ha desaparecido de su horizonte el *orden esencial e inteligible* y con él la *cultura.*

CAPÍTULO IX

UBICACIÓN DEL INTELECTUALISMO TOMISTA. RACIONALISMO, EMPIRISMO E INTELECTUALISMO

REFLEXIONES EN TORNO A LAS TRES POSICIONES FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA

1. – La inteligencia humana no es intuitiva: ni del mundo espiritual, a la manera divina o angélica, por una parte, ni tampoco del mundo material, a la manera de la experiencia sensible: es la inteligencia de un ser compuesto de materia y espíritu, cuya vida propia se constituye sobre la vida vegeto-sensitiva.

No es intento de estas líneas exponer ni mucho menos fundamentar una antropología. Simplemente queremos esbozar las tres posiciones fundamentales de la inteligencia y de la Filosofía: unilaterales y desconocedoras de la naturaleza íntima de nuestro entender, las dos primeras; integradora de ambas y situante de la inteligencia humana en su verdadero objeto y esencia propia, la tercera; las cuales configuran esquemáticamente y se repiten ya en el plano *cosmológico-ontológico,* en la antigüedad griega *(ser inmutable, devenir y acto y potencia),* ya en el plano *lógico* en el Medioevo *(realismo exagerado, nominalismo y realismo moderado),* ya en el plano psicológico ideogénico en la Edad Moderna *(innatismo, empirismo y conceptualismo realista)*, ya en el plano *gnoseológico* o crítico en la Edad Contemporánea *(inmanentismo idealista, subjetivismo empirista y criticismo)* que actualmente se repite *(idealismo, neoempirismo,* ya positivo, ya vitalista y existencialista irracionalista, y *tomismo)* y que en el orden *moral* se traduce en actitudes consiguientes *(autonomismo, empirismo* y neoempirismo irracionalista [existencialismo] *amoral* y *heteronomismo ontológico absoluto).*

El desconocimiento de esta naturaleza y situación óntica singular de la humana inteligencia entre un intuicionismo espiritua-

lista —a veces y lógicamente monista y panteísta— o empirista —antiintelectualista y a las veces también antiobjetivista— es quien conduce a estas soluciones extremas unilaterales con un séquito de consecuencias, que se repiten inexorablemente en la historia de la Filosofía —en un plano u otro de los mencionados de la Filosofía, según la situación e interés histórico— y cuya falsedad pone de manifiesto la falsedad de sus principios.

2. — Por una parte, el *espiritualismo exagerado,* tiende a convertir a nuestra inteligencia en una facultad directamente intuitiva de la realidad ontológica —*realismo exagerado de los conceptos*—. La inteligencia tiene su objeto propio y directo con independencia de la experiencia —*racionalismo*—. La realidad se revela, pues, por sí misma y sin intermediarios, a nuestra inteligencia —*intuicionismo*—. La intervención de la experiencia en el origen de nuestras ideas es negado o reducido a una pura condición o excitante: las ideas o son innatas o productos de sola el alma —*innatismo actual o virtual*—. Y como quiera que todo lo referente a la existencia es siempre singular —ya que en la existencia no puede darse el universal, pues sería contradictorio: uno y múltiple a la vez— y las diferencias individuales son percibidas por la experiencia, síguese que el desconocimiento de ésta conduce lógicamente al desconocimiento de las diferencias de los seres —*monismo panteísta*— y de la existencia —*esencialismo*—.

Por otra parte, perdido el contacto intuitivo con la realidad, dado en verdad por la experiencia, síguese que el conocimiento, aun el del propio ser, no es sino una elaboración a priori y exclusiva del espíritu —*idealismo o inmanentismo trascendental*—. A las veces esta actitud excluyente de la experiencia sensitiva pretende aprehender la realidad o los valores por un camino de intuición espiritual no intelectual —*intuicionismo antiintelectualista o irracionalista*—.

Negado todo ser trascendente al propio espíritu y diluido el propio ser espiritual en una inmanencia trascendental, impersonal y divina, quedan suprimidos los términos necesarios —*ad quem y a quo*— para la constitución de la norma moral heterónoma, y la obligación ética puede provenir y constituirse únicamente como dictado de la propia libertad —*autonomismo moral*—.

Realismo exagerado, innatismo, monismo panteísta, esencialismo, idealismo trascendental, intuicionismo irracionalista y autonomismo moral son los eslabones necesariamente vinculados consiguientes al *espiritualismo exagerado,* que no tiene en cuenta o descuida la *real situación de la inteligencia humana* en su dependencia de la *experiencia sensible.*

3. — Por el otro extremo, el *empirismo* —tanto de tipo objetivista, cual es el de los siglos XVII y XVIII y el del positivismo del siglo XIX, como el de tipo antiobjetivista o "fáctico", como es el del existencialismo actual— suprime la actividad de la inteligencia o, lo que es lo mismo, la diluye o reduce a mera experiencia sensitiva —*nominalismo antiintelectualista o irracionalismo empírico*—. Con la negación o desconocimiento de la inteligencia, se suprime y desaparece su objeto: *el ser y la esencia,* y sólo quedan los caracteres fenoménicos existenciales de la actividad —*actualismo fenoménico*—; los cuales, desprovistos del ser trascendente, no son sino como fenómenos en la propia subjetividad —*subjetivismo o inmanentismo empírico*—. Pero la actitud antiintelectualista despoja de su ser o esencia a la misma realidad subjetiva, reducida de este modo a mera *ex-sistencia* o éxodo de la nada, a pura practicidad o temporalidad —*existencialismo*— y, en definitiva, a nada —*nihilismo*—. Reducido a *ex-sistencia* como mera proyección temporal, sin esencia o realidad en sí, y sin ser o bien trascendente por encima de él —*ateísmo*— el hombre queda abandonado a sí mismo, más aún, reducido a pura libertad, a pura autocreación fundante de sí y de todo valor y conducta —*amoralismo*—.

Nominalismo, antiintelectualismo o irracionalismo empírico, actualismo fenoménico, sujetivismo o inmanentismo, existencialismo, nihilismo y amoralismo, son las posiciones que también necesariamente siguen al *empirismo.*

4. — Entre ambas posiciones el *intelectualismo realista o realismo intelectualista* centra la inteligencia en su verdadero objeto: el ser o esencia de las cosas materiales alcanzado a través de la intuición empírica de los sentidos, y con ello todo el ser y vida humana; a la vez que desde este objeto logra descubrir el ser en todo su ámbito.

La intuición de los sentidos pone al hombre en posesión del ser material en su existencia individual y concreta; pero sin penetrar hasta su entraña ontológica, hasta el ser formalmente tal. Capta el ser material concreto desde su exterioridad accidental: como "esto coloreado", "esto sonoro", etc., sin llegar a de-velar el "esto", el "ser" de lo "coloreado", "sonoro", bajo el cual lo alcanza como oculto. No llega a descubrir el ser, porque tampoco alcanza a aprehender su objeto, ni, correlativamente, al propio sujeto como *sujeto.* La materialidad de su órgano y, consiguientemente, la de su objeto —el ser corpóreo— le impide penetrar hasta el ser en cuanto tal, que es siempre inmaterial y, como tal, inasequible a una facultad corpórea.

De aquí que para lograr la aprehensión del ser sea necesaria la intervención de un conocimiento enteramente inmaterial, *espi-*

ritual, que llegue hasta esa entraña ontológica inmaterial de las cosas materiales, dejando de lado las notas materiales que impiden su visibilidad o cognoscibilidad en acto.

Tal obra de *abstracción* de las notas materiales y de penetración hasta el ser es tarea de la inteligencia. El resultado de tal aprehensión abstractiva no es otro que el *concepto.*

Y como quiera que la individuación —y con ella la existencia— en los seres materiales está vinculada a la *materia* —que multiplica, sin modificar, las notas específicas del acto esencial o de la forma— la abstracción de tales notas en la aprehensión conceptual de la esencia trae aparejada la pérdida de la visión intuitiva de la riqueza de notas de lo individual existente concreto por parte de la inteligencia; la cual no llega al ser como tal sino empobreciéndolo con la abstracción de sus notas materiales individuantes existenciales. De aquí que el concepto sea *real* en cuanto a la esencia aprehendida, pero no en cuanto al modo mismo *universal* de aprehenderla —*realismo moderado,* entre el nominalismo y el realismo exagerado—.

Ni la intuición sensible ni el concepto, aislados, perciben el ser formalmente tal individual y concreto; porque aquélla capta la realidad existente, pero sin descubrir el ser, y éste aprehende el ser abstracto de la realidad individual existente.

Para llegar a esa aprehensión reintegradora de la unidad de la realidad, es preciso devolver el ser del concepto a la realidad existente de la intuición sensible, de donde fue tomada; operación que se realiza en el *juicio.* Reintegrando el concepto en la realidad existente, en el juicio, la inteligencia aprehende a ésta como objeto, como ser trascendente a su propio ser inmanente o *sujeto,* y toma conciencia reflexivamente de esta dualidad real de *sujeto* y *objeto* trascendente, dada en la unidad de su propio acto intencional.

En posesión del ser trascendente material, ahonda hasta descubrir su esencia hecha de materia o principio pasivo o indeterminado y de forma o principio activo determinante —*hilemorfismo*—.

A la luz de su modo de conocer, por experiencia e intelección conceptual y judicativa, el hombre llega a descubrir su propio ser de *sujeto,* como un compuesto substancial también de materia y forma, pero de forma o alma espiritual; la cual junto con la materia ejerce su vida vegetativa inconsciente y la vida sensitiva imperfectamente consciente, y sola, en cuanto espiritual y con entera independencia directa y subjetiva de la materia —de la que únicamente depende de un modo indirecto en razón del objeto, que no puede alcanzar sin el ministerio de los sentidos— la vida perfectamente consciente intelectiva y volitiva libre —*espiritualismo moderado*—.

Toda la realidad circundante y la propia es *finita* y *contingente,* existente pero sin razón de ser en sí misma. En la raíz de tal finitud y contingencia, dando explicación de tales caracteres, se encuentra la composición real de esencia y existencia, como composición, común a todo ser que no es Dios, de potencia y acto: los seres del mundo y el ser del hombre son finitos y contingentes, porque son esencias que no son sino que tienen existencia en la limitación de sus notas esenciales —*finitud*— y gratuitamente o pudiéndola no tener —*contingencia*—, —*doctrina del acto y la potencia*—.

Ahora bien, este hecho de la existencia finita y contingente no tiene razón de ser sin la Existencia infinita y necesaria, sin la Existencia del Ser o Esencia que existe *a se,* es decir, que es la misma Existencia o Acto Puro, por cuya participación e influjo causal creador ha llegado a existir todo ser que no es Ella —*teísmo trascendente y creación*—.

Por otra parte, toda la vida del hombre —y por ella todo su ser— aparece jerárquicamente ordenada y encuentra razón de ser en su vida específica; la cual, lejos de ser fin en sí misma, se constituye abierta hacia más allá de su inmanencia, teniendo su meta y último fin en el ser trascendente —como verdad y bien— y, en definitiva, en el Ser —Verdad y Bien— divino e infinito. El ser finito del hombre aparece proyectado y centrado en Dios como en su Bien trascendente final. Entre estos dos términos: del hombre tal cual es y del último Fin o Bien divino que debe alcanzar para la actualización o plenitud de su propio ser finito, se establece el camino de perfeccionamiento específicamente humano, las exigencias del Bien divino sobre la voluntad libre que la inteligencia aprehende y formula en la norma moral, a la que la libertad debe someterse para llevar a ser aquel *deber-ser* normativo —*moral* fundada en la esencia y en el *último fin* trascendente del *hombre*—.

Estos dos términos: el hombre tal cual es en las diferentes zonas de su actividad —y a través de ella del ser— y la Verdad, Bien y Belleza, que en definitiva se identifican en el Ser divino, señalan el término *a quo* y el término *ad quem* del perfeccionamiento integral del hombre en sus diversos aspectos jerárquicamente subordinados, culminando en su actividad espiritual práctica y contemplativa, moral y religiosa —*cultura y humanismo integral*—.

Realismo moderado, trascendencia ontológica, pluralismo e hilemorfismo cosmológico, hilemorfismo espiritualista antropológico, teísmo y trascendencia divina, orden ontológico jerárquico, heteronomismo moral absoluto y humanismo integral son otras tantas consecuencias, lógicamente necesarias de la posición fundamental del *intelectualismo,* que integra en su seno la intuición empírica y el *concepto.*

5. — De este modo el intelectualismo realista, una vez en posesión del ser trascendente del mundo, conquista desde él el propio ser inmanente y el Ser trascendente de Dios, se posesiona de toda la realidad y descubre su esencia, con propiedad la del mundo corpóreo, y por analogía la de las cosas espirituales, sin excluir la del mismo Dios; y ubica a todos y cada uno de los seres en su justa situación ontológica, de acuerdo a su mayor o menor participación del ser o acto y menor intervención en su ser del no-ser de la potencia limitante; a la vez que traza las líneas normativas a que ha de ajustarse la actividad libre —y bajo su imperio toda la actividad del hombre en sus diversas zonas y los objetos exteriores en cuanto a ésta sometidos— para lograr su perfeccionamiento ontológico en dirección y hasta alcanzar su plenitud.

Dentro de esa realidad total el hombre es ubicado entre la trascendencia del Ser divino, por arriba, y la del ser material y viviente puramente vegetativo y sensitivo, por abajo. El hombre no es Dios —como quiere el monismo panteísta, que inficciona gran parte del pensamiento moderno— pero tampoco es nada —como pretende el nihilismo existencialista actual—: es un ser finito y contingente, compuesto de existencia y esencia, la cual a su vez está compuesta de materia y espíritu substancialmente unidos. Entre la nada y Dios el hombre alcanza, por encima de la materia, el ápice del espíritu y se sitúa como un ser finito y contingente que *necesariamente* se constituye en su esencia y *contingentemente* llega a tener, se conserva y aumenta la existencia por participación de la Existencia divina, Causa eficiente primera; y llega a su perfección o plenitud humana por participación del Bien divino, Causa final última.

CAPITULO X

ACTUALIDAD DEL INTELECTUALISMO TOMISTA FRENTE AL INMANENTISMO IRRACIONALISTA CONTEMPORANEO

I

El Inmanentismo irracionalista contemporáneo.

1. *El Inmanentismo, nota característica de la Filosofía actual.* Toda la Filosofía Moderna, por diversos y aun opuestos caminos, ha cerrado el acceso al ser trascendente y ha terminado lógicamente en la inmanencia.

a. Ya el *Racionalismo cartesiano* dejó de lado la intuición sensible y perdió de este modo el contacto inmediato con el ser real existente. Sus "ideas claras y distintas", si bien pretenden ser una imagen perfecta de la realidad, están enteramente desarticuladas de la misma, han dejado de ser un aspecto de la realidad trascendente presente en la intelección. Sólo la Veracidad de Dios nos asegura de la conformidad de tales ideas con la realidad.[1]

b. El *Empirismo* inglés de Locke, Berkeley y Hume, al privar a la inteligencia de su objeto propio, el ser trascendente, se atuvo a los datos puramente sensibles, quedando así encerrado en un actualismo fenoménico puramente subjetivo.[2]

c. El *Criticismo kantiano* intenta superar el sentido empirista de Hume y su consiguiente escepticismo, integrando los datos de la sensación en las *formas* de la inteligencia, en la *síntesis apriori.* De

[1] R. DESCARTES, *Discurso del Método*, 4ª Parte, y *Meditaciones Metafísicas*, 4ª Meditación, traducción castellana de M. García Morente, Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1932.

[2] D. HUME, *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, traducción castellana de A. Vázquez, Sección 2ª y 4ª, pág. 53 y sgs., y pág. 63 y sgs., Losada, Bs. As., 1939.

este modo cree él poder conferir *objetividad* y *universalidad* a los fenómenos sensibles individuales, con los conceptos o formas apriori de la inteligencia, y salvar así el valor de las ciencias empíricas y matemáticas.

Pero tampoco en Kant la inteligencia llega a tener un objeto propio; únicamente confiere forma objetiva a los fenómenos, sin superar su alcance subjetivo. El ser trascendente, *"la cosa en sí"*, es *"una idea límite"*, señala precisamente el punto no alcanzado por el entendimiento. Kant no niega el ser trascendente –nunca siquiera ha dudado de él–, pero lo declara inaccesible a la inteligencia, la cual queda encerrada en una inmanencia trascendental, es decir, puramente constructiva del objeto, pero en modo alguno aprehensiva del mismo.

La Metafísica o, lo que es lo mismo, el acceso al ser transubjetivo, no es posible a la inteligencia humana.[3]

d. A partir de Kant, la *síntesis apriori* se escinde en el *Idealismo trascendental*, que se queda en la Idea o Espíritu, creador de los fenómenos en su inmanencia, y el *Positivismo*, que, reeditando substancialmente la posición del Empirismo, se atiene a los datos de la intuición sensible, privados del ser trascendente, y queda también encerrado en la inmanencia fenoménica.

e. El *Existencialismo* ha agravado la inmanencia con el *antiintelectualismo* o *irracionalismo*. Ha querido aprehender el ser del hombre por un medio no intelectual, en tal sentido *irracionalista* y, consiguientemente, se ha quedado en un puro *aparecer* o *patencia* de los entes, incluso del propio, sin poder alcanzar el auténtico *ser* o *presencia en sí* de aquéllos.

Por eso, el ser es por la *nada* (Heideger), es un ser *"que no es lo que es y es lo que no es"* (Sartre).

La inmanencia subjetiva del Racionalismo y del Empirismo se agrava en el Existencialismo con el *irracionalismo nihilista*, que intenta *"llegar a ser"*, *"hacerse"*, pero sin lograrlo nunca y, por eso, el hombre *"es una pasión inútil"* (Sartre).[5]

2. *Las consecuencias del Inmanentismo subjetivista y nihilista.* En una Filosofía inmanentista, privada de acceso al ser, no caben tampoco las exigencias del ser, el *deber-ser*, que desde la trascendencia se impone al hombre para ser realizado en busca de su propia

[3] M. KANT, *Crítica de la Razón Pura, Analítica Trascendental*, traducción castellana de M. García Morente, Tomo I, 6ª edición, Losada, Bs. As., 1970.

[4] M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*, pág. 20 y sgs., 5ª edición, Klostermann, Frankfurt, 1944.

[5] J. P. SARTRE, *L'Etre et le néant*, pág. 89 y sgs. y 121 y sgs., 19ª edición, Gallimard, París.

perfección o acrecentamiento humano. Sin ser trascendente y sin *deber-ser*, tampoco hay *normas objetivas morales*, que encaucen la libertad y la conducta humana, de ella dependiente, hacia su perfección.

Tampoco hay *valores trascendentes*, cuya realización aumenta o perfecciona el ser de las cosas o el ser del propio hombre, es decir, no hay lugar para el *humanismo* o la *cultura*, ese mundo creado por el hombre sobre el mundo de la naturaleza y de su propio ser.

Mucho menos cabe la moral y la cultura en la *inmanencia nihilista* del Existencialismo. Únicamente cabe la *ex-sistencia*, como libertad o autoelección en cada instante, como intento de *"hacerse" sin nunca llegar a ser*. Lejos de dirigir y perfeccionar la libertad, los valores morales –y los valores, en general– sólo valen por la determinación de la misma libertad o ex-sistencia, o sea, por la inmanencia que no es, es decir, por la *inmanencia nihilista*.

Por lo demás, la ex-sistencia es pura *temporalidad* e *historicidad* y, por ende, toda visión y valoración de la realidad está en íntima dependencia de la situación histórica. De ahí *"la moral de la situación"*. Del fondo irracionalista de la historia surgen los modos intelectuales de ver la verdad y la moral. La *Weltanschauung*, dice Dilthey, está determinada y depende de la época y la situación histórica. Lo racional no depende de un ser o verdad trascendente, sino de un irracionalismo inmanente.[6]

Toda la vida humana, con sus modos de ser, comprender y obrar, emerge y está sustentada por una raíz irracional y cambiante como es la *historia*.

3. *La desaparición del ser, verdad y bien trascendente, aparejada con el desconocimiento de la inteligencia y de su valor, conducen al desorden y al caos en todos los sectores de la vida humana.* Si la inteligencia es fruto de una ex-sistencia o libertad y, en última instancia, de su historicidad fundante, la verdad por ella descubierta no expresa algo absoluto y trascendente, sino algo determinado irracionalmente por la historicidad de cada momento.

Si su actividad es determinada irracionalmente por la historia, la inteligencia mucho menos puede de-velar las exigencias del ser, *el orden natural* de las cosas y del hombre, que éste debe acatar para realizar su propia perfección.

El orden natural y la ley moral, que lo expresa y lo impone al hombre para lograr él, mediante su realización, su propio bien espeno. Desde entonces: nada hay ni bueno ni malo, todo es lo mismo.

[6] W. DILTHEY, *Teoría de la Concepción del Mundo*, pág. 171 y sgs., traducción castellana del Fondo de Cultura Económica, México, 1945.

Consiguientemente, las pasiones y el *hedonismo* más radical, con el *erotismo* más exasperado en su ápice, dominan al hombre, desprovisto de ley moral objetiva.

Los medios anticonceptivos y aun la anticoncepción, la libertad más absoluta en las relaciones sexuales, el robo, el secuestro, el sometimiento de los pobres y de los desvalidos, la vejación y la esclavitud de la mujer, la privación arbitraria de los derechos de la persona, la violencia física y moral y el mismo asesinato impune y porque sí, son la conclusión lógica –si tiene cabida la lógica, en esta posición– cífico, es inaprensible, desaparece del horizonte y del alcance humade esta libertad absoluta, desprovista de responsabilidad, de ley moral y de todo freno interior, que únicamente puede fundarse, con solidez sobre el *ser* y *deber*-ser trascendentes o, en otros términos, sobre el *orden ontológico natural.*

4. *El irracionalismo de la Filosofía y de la época actual.* Por este proceso de *inmanentismo* o *subjetivismo,* agravado por el *irracionalismo existencialista,* que lo priva del ser y deber-ser y valores o bienes trascendentes, sin *verdad* que lo ilumine y sin *fin* que lo guíe, el hombre actual se hunde en un mundo y vida sin sentido, se debate en un entenebrecido irracionalismo, abandonado exclusivamente a su libertad irresponsable y sin normas y, en definitiva, a sus pasiones irracionales.

Con un extraordinario desarrollo científico y técnico, en posesión de enormes y crecientes recursos materiales, lejos de ayudarse con ellos para su propio y espiritual perfeccionamiento, el hombre se pierde y se deshace en su íntima perfección humana y, sin ley ni normas válidas en su conciencia, sólo ansía y busca saciar desenfrenadamente sus apetitos de sensualidad y de orgullo y de poder, sobre el desorden natural y humano.

Es el mundo absurdo y sin sentido, que estamos viviendo, con el hundimiento del orden que se funda en la *verdad* y en el consiguiente *bien* transubjetivos– individual, familiar, económico, político y social.

Se ha perdido el orden moral, que desde la interioridad de la conciencia y la libertad, organiza la perfección de la persona, de la familia y de la sociedad.

Desaparecido el orden interior, sustentado en el orden natural del ser y deber-ser de las cosas y del hombre, y frente al consiguiente desorden pasional con todas sus consecuencias, sólo cabe el *orden puramente exterior,* impuesto por la fuerza y por quien la tiene, que es el Estado, *un régimen totalitario,* sin más límites que su propia fuerza.

Porque no es accidental que los regímenes, fundados en el inmanentismo irracionalista y materialista, sean totalitarios. Es el único camino de orden que queda, cuando se ha perdido el orden interior espiritual de la conciencia, fundado en el ser y deber-ser trascendentes, únicamente aprehensibles por la inteligencia.

II

VIGENCIA ACTUAL DEL INTELECTUALISMO TOMISTA

5. *La significación del Intelectualismo tomista en la encrucijada actual de la Filosofía y la Cultura.* Frente a esta oscura y caótica situación del mundo actual, que, con el ser, ha perdido la verdad objetiva que la guía y el bien trascendente que determina el recto camino de su perfección, sólo una Filosofía que devuelva a la inteligencia su auténtico valor con su inserción en el *ser* o verdad transubjetiva y, con ella, en el *deber-ser* del orden natural y de la consiguiente norma moral, puede reubicar al hombre en su debido orden ontológico y encauzarlo por la senda de su auténtica perfección.

Tal la Filosofía de Santo Tomás. Su *Intelectualismo realista* es capaz de realizar esta reconquista del hombre y de su vida espiritual y del mundo por ella creado, que es la *cultura.*

6. *El sentido del Intelectualismo de Santo Tomás.* El Aquinate ha ubicado con precisión la inteligencia en su *objeto formal trascendente propio,* que la especifica. Cuidadosamente ha evitado los dos escollos que la acechan, de uno y de otro flanco: el *Racionalismo,* que atribuye al intelecto un poder aprehensivo intuitivo del ser, con independencia de los sentidos; y el *Empirismo,* que absorbe en los datos de los sentidos el ser, objeto de la inteligencia. Errores ambos, que, según hemos señalado antes (nº 1), por diversos caminos, conducen al inmanentismo subjetivista.

Santo Tomás centra la vida intelectiva, en su condición de unión con el cuerpo, en su objeto formal propio, esencialmente superior al de los sentidos –contra el *Empirismo*– bien que alcanzado sólo a través de los datos de la intuición sensible –contra el *Racionalismo*–. Tal objeto no es otro que el *ser* o *esencia inmaterial de los entes materiales,* aprehendida con abstracción o prescindencia de las notas materiales concretas e individuales.[7] De ahí que la inteligencia aprehenda la esencia de un *modo abstracto,* de tal manera que en sus

[7] S. THOMAS, *In De An.,* III, Lect. 13, n. 791; *S. Th.,* I, 12, 12.

notas esenciales puede identificarse con todos los individuos concretos *—esencia universal—*.[8]

6. *El Intelectualismo crítico.* Pese a este carácter abstracto, el concepto no es una mera representación de la realidad, sino la *realidad misma inmaterialmente aprehendida* o presente en la mente *—concepto objetivo—*. Lo aprehendido por la inteligencia es la cosa misma bajo alguno de sus aspectos y no el acto *—concepto subjetivo—* con que la aprehende.[9]

El Angélico Doctor ha sabido aprehender y describir con rigurosa precisión esta realidad singular y única que es el conocimiento intelectivo, inasimilable a ninguna otra de orden material, precisamente porque es y se constituye por la *inmaterialidad* perfecta o *espiritualidad.*[10] En el acto conceptual están presentes a la vez el ser del *sujeto* que aprehende y el ser del *objeto* aprehendido. El objeto es lo inmediatamente aprehendido *—concepto objetivo—*, como distinto *—objectum,* puesto delante de él— e irreductible y trascendente al acto de entender *—concepto subjetivo—*.

La inteligencia no sólo de-vela y aprehende el ser trascendente al propio acto con que lo aprehende, sino que, reflexionando sobre éste, toma conciencia de que "a su esencia pertenece el conformarse con las cosas" [11], el aprehender las cosas como son y darles cabida inmaterial como *objeto trascendente* en su propio seno.

El valor de la inteligencia para aprehender y dar cabida inmaterial en la inmanencia de su acto a la realidad transubjetiva, no es demostrable, por tratarse de una verdad evidente por sí misma; pero tampoco necesita demostración, ya que todo intento por negarlo o ponerlo en duda no puede realizarse sin suponer este valor. Nada puede pensarse ni formularse intelectivamente sino como *ser transubjetivo* y distinto del acto mismo que lo aprehende.[12]

Una reflexión sobre el acto de entender —sin demostración estrictamente tal— pone en evidencia el alcance transubjetivo de su objeto: en la inmanencia de su acto está presente un objeto trascendente e irreductible a él. Tal irreductibilidad y trascendencia del objeto en el acto intelectivo del sujeto, puesta en evidencia por Santo Tomás, ha sido reafirmada en todo su valor en la actualidad por uno de los filósofos más serios de nuestro siglo y que con más vigor ha analizado la conciencia intelectiva. Nos referimos a Edmundo Husserl. Tanto para el Aquinate como para el Filósofo de Friburgo el análisis del acto de entender pone en evidencia la *polaridad intencional* de *sujeto y objeto* con que aquél se realiza, y la irreductibilidad y trascendencia del objeto respecto al acto del sujeto.[13] De este modo Santo Tomás pone en evidencia el valor y alcance ontológico de la inteligencia en su inserción inmediata e intencional en el ser transubjetivo —dado, pero irreductible al acto aprehendente— sin el cual ni siquiera sentido tendría el acto de entender.[14]

7. *Los pasos del Intelectualismo tomista en la de-velación del ser.* El primer contacto de la inteligencia con el *ser* se realiza por una aprehensión inmediata del mismo. Pero esta aprehensión de la realidad material es *abstracta,* es el *concepto objetivo* o presencia misma inmaterial de un *aspecto* del ser o esencia de la realidad en el acto de entender.[15]

El objeto aprehendido es sólo *real* en cuanto a una faceta esencial captada, pero no en cuanto al *modo —abstracto y universal,* exclusivamente existente en la mente— con que lo aprehende, ni tampoco en cuanto *presencia* real o física del objeto pensado. La *objetividad transubjetiva* es tal únicamente en cuanto a la *nota esencial* aprehendida.[16]

Por otra parte, el concepto sólo hace presente la realidad bajo algunas de sus notas, pero sin tomar posición frente a su ser, es decir, sin afirmar ni negar nada.[17]

Para llegar a tomar conciencia de estar frente a la realidad trascendente, la inteligencia necesita devolver a la realidad el aspecto o concepto objetivo tomado de ella misma por obstracción. Tal la función del *juicio.* Recién en él la inteligencia reflexiona y *ve* que el aspecto de la realidad aprehendida abstractamente en el concepto se identifica con ella, toma conciencia de la identidad del concepto

8 S. Th., I, 86, 1.

9 Joannes a Sto. Thoma, *Cursus theol.*, P. I, 12, Disputat. 15, a. 3; y J. Maritain, *Reflexions sur l'Inteligence*, 2ª edición, pág. 42 y sgs., Nouvel'e Librairie Nationale, París, 1926.

10 S. Thomas, *De Veritate*, II, 2; y Octavio N. Derisi, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, Cursos de Cultura Católica, Bs. As., 1945, y *La Persona*, su Esencia, su Vida y su Mundo, c. II, Universidad N. de La Plata, 1950.

11 S. Thomas, *De Verit.*, I, IX, 9 y Cayetano, *In S. Theol.*, I. 16. 2.

12 J. Maritain, *Los Grados del Saber*, traducción castellana de A. Frossard, 2ª Edición, c. III, pág. 121 y sgs., Desclée de Brower, Bs. As., 1947 (reimpresión del Club de Lectores, 1968); E. Gilson, *Realisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, Vrin, París, 1935, y *Realisme Methodique*, Tequi, París, y J. de Tonquedec, *Critique de la Connaissance*, Beauchesne, París, 1920.

13 Ed. Husserl, *Ideas para una Fenomenología Pura*, c. II, pág. 81 y sgs., Fondo de Cultura Económica, México, 1949; y S. Thomas, *S. C. Gent.*, IV, 11.

14 S. Th., I, 85, 2.

15 Octavio N. Derisi, *Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. IV, Cursos de Cultura Católica, Bs. As., 1945.

16 J. Gredt, *Elementa Philosophiae*, T. II, n. 686, 7ª edición, Herder, Friburgo de Brisgovia, 1937.

17 S. Thomas, *In Met.*, VI, Lect. 4, n. 1233 y 1238.

objetivo con el ser real. La rica unidad del ser real es aprehendida únicamente mediante la multiplicidad de actos conceptuales, que abstraen de la realidad diversos aspectos –por eso, dice Santo Tomás: *"dividendo"*–, y de los sucesivos juicios, que van integrando aquellos aspectos en el mismo ser real –en la frase de Santo Tomás: *"componendo"*–. *Dividendo* con los *conceptos* y *componendo* con los *juicios,* el entendimiento penetra progresivamente en las esencias de las cosas, sin agotar jamás su ser o inteligibilidad individual, porque carece de una intuición inmediata exhaustiva de la misma.[18]

La esencia una del ser dado se va de-velando paso a paso a través de este proceso imperfecto de conocimiento –*dividendo et componendo*– de un ser cognoscente enteramente inmaterial o espiritual, como es el ser inteligente, pero a la vez dependiente, en su actuación, de un conocimiento sensible material.

A partir de esta toma de conciencia de su aprehensión de la realidad, al menos bajo algunas de sus notas esenciales, en el juicio, la inteligencia descubre las causas intrínsecas que la constituyen o determinan desde dentro, y también las causas extrínsecas o seres, que con su influjo la determinan desde fuera en su existencia real.

Por lo demás este modo de avanzar en el conocimiento del ser, por la de-velación sucesiva de sus causas intrínsecas y extrínsecas, mediante el *raciocinio,* es propio del ser espiritual inteligente más imperfecto, que es el hombre. Debe él suplir la falta de intuición intelectiva del ser y de sus exigencias, con la multiplicidad de los actos, de sus conceptos, juicios y raciocinios.[19]

Pese a la imperfección de este modo de aprehender la realidad, el hombre llega a penetrar con seguridad paulatinamente en las entrañas del ser, a descubrir sus causas o razón de ser intrínsecas y extrínsecas, porque en todo este proceso la actividad del intelecto está articulada, paso a paso, y nutrida por el ser y sus exigencias.

La multiplicidad de actos –que por *abstracción conceptual* y *composición judicativa* y *raciocinio* llega a de-velar el ser en su unidad–, suple la riqueza de la intuición intelectiva, de la que el hombre carece por no ser un espíritu puro, sino sólo una forma o alma espiritual incompleta, unida y dependiente de la materia, no en su actividad específica misma, que permanece espiritual, sino en razón del contacto con su objeto formal propio, que sólo lo alcanza a través de la intuición sensible.[20]

De este modo Santo Tomás restablece el valor de la facultad y de la actividad intelectiva, indispensable para penetrar y captar los

18 S. Th., I, 14, 14 y 15 ad 3; y I, 58, 5.
19 S. Th., I, 58, 3 y 4; y I, 50, 2.
20 S. Thomas, *In de An.*, III, 4, Lect., 9, n. 724 y sgs.

distintos aspectos de la realidad dada a través de la intuición sensible, para luego restituirlos a la realidad concreta mediante la afirmación o negación del juicio, en que toma conciencia de que ella realmente aprehende y está ante la realidad distinta de sí; y finalmente, con el raciocinio penetrar más y más y llegar a descubrir las notas esenciales constitutivas del ser de las cosas y de su propio ser personal, y las causas o seres existentes que con su influjo determinan y dan razón de su existencia.

Más aún, desde el ser finito y contingente propio y del ser de los entes mundanos, mediante el raciocinio metafísico o de las causas, la inteligencia llega a des-cubrir el *Ser que existe por sí* o que es *la Existencia misma, el Ser necesario de Dios,* como *Causa primera* de toda esencia o existencia finita y como *Causa final última* de la misma, y sin la cual nada podría ser ni existir.[2]

Y a la luz del propio ser del hombre, hecho esencialmente para ese Ser divino, como su Bien y Fin último, con cuya posesión espiritual el hombre alcanza su plenitud ontológica, la inteligencia descubre el *deber-ser* o exigencias ontológicas de su propia esencia y del Ser divino, que lo conduce, por eso mismo, hacia su propia perfección humana para disponerse y encaminarse hacia la posesión de ese Bien humano, íntimamente dependiente de ese Bien trascendente.[22]

8. *La significación de ordenamiento del Intelectualismo tomista, articulado sobre el ser, frente al desorden caótico del inmanetismo irracionalista, vacío de ser.* Frente al Inmanentismo subjetivista e irracionalista –efecto de una falsa impostación de la actividad intelectiva, desarticulada de su objeto, el *ser*– que conduce a un sin sentido absurdo y al caos de lo impensable, el Intelectualismo del Angélico Doctor restablece el alcance transubjetivo del único instrumento capaz de de-velar y posesionarse del propio ser y del ser del mundo y, desde ambos, llegar al Ser de Dios; y lograr así, con la luz o verdad de los mismos, iluminar el sentido de su propia vida, la finalidad trascendente de su existencia y el sendero de su perfeccionamiento humano o moral en el tiempo y en dirección a la vida eterna, y también el camino del acrecentamiento de las cosas en función de su ser humano, en una palabra, el camino de la *Cultura* o del *Humanismo.*[23]

Santo Tomás no opta simplemente y apriori por el Intelectualis-

21 S. Th., I, 2, 3; y *S. C. Gent.* I, 13.
22 S. Th., I-II, 2, 8 y I-II, 3, 1; y Octavio N. Derisi, *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral,* c. VII y Conclusión, 3ª edición, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1969.
23 Octavio N. Derisi, *La Filosofía de la Cultura y de los Valores,* c. I, II, IV, V y VI, Emecé, Bs. As., 1962.

mo o valor de la inteligencia para captar el ser o verdad transubjetiva, sino que lo establece con rigor crítico –*Realismo crítico*–;[24] y pone así en manos del hombre contemporáneo, sumergido en las tinieblas del Inmanentismo irracionalista y absurdo, el único medio capaz de rescatarlo con y desde la luz de la verdad trascendente.

El Intelectualismo de Santo Tomás está fundado e insertado punto por punto y críticamente en el ser trascendente. Los pasos de la inteligencia son los hitos del ser que la ilumina y determina. Sólo *la evidencia* o *luz del ser transubjetivo* es la que ha de determinar la afirmación o negación de la inteligencia, si ella quiere alcanzar la verdad lógica. Las exigencias ontológicas son las causas que determinan las conexiones lógicas del raciocinio metafísico. Cuando el entendimiento pasa de una afirmación a otra, bajo la luz de la evidencia ontológica, es porque el *ser* inmediatamente presente a la inteligencia está conectado realmente al otro. *El orden lógico del raciocinio se apoya y expresa el orden de las conexiones ontológicas.* Todas las vinculaciones de la inteligencia están sostenidas en las articulaciones del ser.[25]

En el Intelectualismo de Santo Tomás nada es establecido sin razón de ser. Todo él aparece como un sistema sustentado y determinado *desde y por el ser o verdad trascendente y sus exigencias ontológicas.* Constituye él la expresión exacta y cabal de la realidad transubjetiva, inmediata e inmaterialmente presente en la mente o exigida por ésta. Ningún aspecto, de la esencia del ser, ni tampoco la existencia del mismo, es llenado o suplido por una creación subjetiva. El Intelectualismo Tomista está iluminado en todas sus partes por la verdad del ser trascendente y de sus exigencias ontológicas, que es lo mismo.

9. *El modo y limitación humana del Intelectualismo tomista.* El Aquinate comienza por determinar el *modo humano* de este conocimiento espiritual dependiente del conocimiento sensitivo en cuanto al objeto y, en última instancia, un conocimiento de un ser espiritual unido substancialmente a la materia.[26]

Por eso, si bien todos los actos de la inteligencia, cuando ella se atiene a la evidencia de su objeto, están determinados y expresan el ser transubjetivo y sus conexiones y exigencias, sin embargo el estilo o *modo* con que el intelecto humano lo aprehende, expresa la *esencia* de su actividad y la *naturaleza* de su ser humano.

[24] Cfr. la nota 12.

[25] S. Thomas, *De Verit.*, XIV, 1; y III, Dist., 23, 2, a. 2, sol. 3.

[26] S. Th., I, 50, 2.

Este *modo humano* –diferente del de otros seres espirituales, como el de Dios y el de los puros espíritus finitos– de aprehender y expresar el ser, el deber-ser y sus causas que lo determinan, *no afecta para nada la objetividad de la verdad aprehendida por tal conocimiento.*

Santo Tomás se ha preocupado de precisar el *modo abstracto* –no intuitivo– e imperfecto de aprehender las notas esenciales de los entes materiales, el *modo también imperfecto de "composición y división"* –*juicio positivo y negativo*– de alcanzar la unidad ontológica del ser y tomar posición frente a él, y finalmente el *modo también imperfecto de llegar por raciocinio* a las causas intrínsecas y extrínsecas, hasta alcanzar la misma Causa primera del ser de las realidades inmediatamente dadas, finitas y contingentes. También ha precisado el *modo análogo e imperfectísimo* con que la mente humana puede significar el Ser primero o Acto Puro de Dios.[27]

Todo este *modo humano* de aprehender el *ser*, el *deber-ser* y sus *causas que dan razón de él*, hasta llegar a la *Suprema Causa que da razón de todo ser en su esencia y existencia*[28] limita la perfección o manera de aprehenderlos, pero en modo alguno afecta a la verdad del objeto aprehendido. Aunque de acuerdo a su condición de facultad espiritual, pero de un alma unida sustancialmente al cuerpo, y dependiente ella misma de él en cuanto al modo de alcanzar su objeto propio, su manera de actuar es imperfecta, este modo no afecta a la verdad misma aprehendida del ser y deber-ser y de sus causas.

Frente a cualquier racionalismo, tanto a la manera realista de Descartes como a la trascendental de Hegel, que pretende dar al hombre un conocimiento intuitivo angélico o divino, Santo Tomás, con un análisis rigurosamente crítico, ubica el valor de la inteligencia humana –su *Intelectualismo realista*– dentro de los límites a que este análisis lo conduce, en cuanto al modo de su realización.

Con rigor objetivo ha buscado y señalado el Santo Doctor las causas de estas imperfecciones de la inteligencia humana, de su manera de aprehender el ser y sus causas, en la *manera de ser* del hombre de acuerdo a su principio universal: *"agere sequitur esse"*: el ser mismo del hombre y el ser consiguiente de su actividad intelectiva es lo que determina su modo humano e imperfecto de entender.

10. *El origen de nuestras ideas, fundamento de nuestro modo imperfecto de conocer.* En el origen de nuestras ideas el Aquinate ha señalado cómo se pasa del conocimiento individual de los *datos*

[27] S. Th., I, 13.

[28] S. Th., I, 2, 3; y *S. C. Gent.* I, 13.

fenoménicos de los sentidos al conocimiento abstracto y universal de la *esencia,* del entendimiento. Para lograrlo señala la necesaria intervención de una facultad espiritual, que lleve al acto la inteligilibilidad dada en potencia en los entes materiales, a causa de la materia cuantificada.

Este proceso de *inteligibilización* del acto esencial o *forma* de las cosas materiales es un proceso de *inmaterialización* o abstracción de las notas materiales individuantes, dejadas de lado, que permita la inteligibilidad en acto de la forma. Tal la intervención del *"entendimiento agente"* [29] que conduce a la formación de la *species impressa* o forma esencial, despojada de las notas materiales individuantes, que impiden su inteligibilidad en acto de la forma o acto esencial de la realidad, que determina al entendimiento para formularla, mediante la *species expressa,* en el concepto objetivo o presencia misma de la realidad trascendente de un modo inmaterial.[30]

Esta acción del entendimiento agente constituye un verdadero *apriori,* que brinda inteligibilidad en acto a la esencia o forma de la realidad, con sólo abstraerla de sus notas materiales individuales para hacerla así asimilable directamente como objeto del entendimiento.

Este *apriori* no modifica en nada el objeto del conocimiento intelectivo, la forma o acto esencial de las cosas materiales. Unicamente le confiere *acto* a su inteligibilidad propia, al abstraerlo de la *potencia* de su materia que impedía su actual inteligilibilidad. Pero esta inteligibilidad pertenece a la misma forma, no le es conferida por el entendimiento agente. Lejos de modificar, éste es quien permite que la inteligibilidad propia de la forma pase al *acto* y se constituya en objeto determinante, por sí mismo, del entendimiento.[31]

Se ve así con qué cuidado y precisión pone en evidencia el Angélico Doctor que el modo humano de abstraer y conocer no modifica en nada el objeto del entendimiento y sólo ayuda a actualizar su inteligibilidad objetiva.[32]

De este modo, el valor de la aprehensión del ser trascendente, de sus exigencias ontológicas y de sus causas, en que se apoya como en su razón de ser o justificación ontológica, aparece en Santo Tomás como *la conclusión de un análisis rigurosamente objetivo de la rea-*

[29] OCTAVIO N. DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás,* c. VII; S. THOMAS, *In de An.,* III, Lect. 10, n. 728 y sgs; y S. TH., I, 84, 6.

[30] S. THOMAS, *In de An.,* III, 4, Lect. 7, n. 675 y sgs., y S. TH., I, 14, 2; I, 79, 2 y I, 85, 2; y *De Verit.,* III, 1, ad. 2, y XVI, 1 ad. 13. Cfr. también OCTAVIO N. DERISI, *Op. cit.,* c. V.

[31] OCATAVIO N. DERISI, *Los distintos sentidos del apriori en la Filosofía contemporánea y en el Tomismo,* revista *Sapientia,* t. XXII, pág. 66 y sgs., La Plata, Bs. As., 1967.

[32] S. TH., I, 86, 1.

lidad del conocimiento de una inteligencia encarnada y dependiente del conocimiento sensitivo en cuanto a su objeto, y de las causas ontológicas del ser del hombre, o brevemente, como un *Realismo crítico.*[33]

11. *El Realismo crítico de Santo Tomás.* El *Intelectualismo* y el *Realismo* del Doctor Angélico son correlativos y constituyen, en última instancia, una misma posición.

En efecto, el Intelectualismo de Santo Tomás señala el modo propio con que la inteligencia humana aprehende el *ser* o *verdad* de las cosas y el *modo cómo avanza y ahonda en ella y en las causas,* que son su razón de ser.

El *ser* es alcanzado a partir de los datos de los sentidos, aprehendidos por *conceptos* abstractos, luego integrado a su ser real por el *juicio,* y explicado desde sus fundamentos o causas intrínsecas y extrínsecas, por el *raciocinio.*

Todo este proceso de conocimiento intelectual, hemos dicho, está articulado punto por punto en el *ser trascendente;* y, por eso, la inteligencia lo expresa siempre en algunos de sus aspectos y exigencias o *deber-ser* para perfeccionamiento del hombre y de las cosas con relación a él, y *en sus causas,* que dan razón de su esencia y existencia y de la orientación de su actividad.

Este ser que ilumina y nutre con su verdad transubjetiva al entendimiento y sin el cual la actividad intelectiva se diluye en el nosentido o absurdo, no penetra en ella por una intuición inmediata, sino, de acuerdo al modo propio y limitado de su esencia humana, según ya lo hemos señalado al determinar el alcance del Intelectualismo tomista, y que en nada afecta al realismo o aprehensión inmediata del ser transubjetivo.

El Intelectualismo Tomista está fundado y es la expresión intencional del *ser y de sus conexiones ontológicas* y, por eso mismo, es un *Realismo crítico.*[34]

De aquí que el Tomismo pueda llamarse indiferentemente *Realismo crítico intelectualista o Intelectualismo realista.* Ambas denominaciones quieren significar que el sistema de Santo Tomás no es una organización intelectual elaborada apriori por la adopción de principios arbitrariamente elegidos, sino la *expresión viva del ser transubjetivo,* en sí mismo, en sus causas y en sus exigencias de rea-

[33] I. SIMON, *Introduction a L'Ontologie du Connaitre,* Desclée de Brouwer, París, 1934; y P. ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de Saint Thomas,* Beauchesne, París, 1929.

[34] J. MARITAIN, *Los Grados del Saber,* pág. 121 y sgs.; y *Reflexions sur L'Intelligence,* pág. 42 y sgs.

lización, es decir, en sus valores o bienes o, todavía mejor, *la presencia del ser o valores trascendentes intencional o inmaterialmente alcanzada en la inmanencia del acto.*

La inteligencia que está sustentada por el ser *–Intelectualismo realista–* y el ser que está de-velado en sí mismo y en su razón de ser por la inteligencia *–Realismo intelectualista o crítico–.*

12. *Conclusión.* Lo importante es señalar que al realizar este estudio, rigurosamente crítico, sobre la inteligencia en toda la amplitud de sus problemas, y al poner así en evidencia su preciso valor y alcance transubjetivo, Santo Tomás salva y robustece la actividad, que con la *verdad trascendente* –y en última instancia ontológica, *divina*– es guía y conductora segura de toda la vida espiritual y, a través de ella, de la conducta humana y del propio mundo creado por el hombre que es la *cultura.*

Porque, por otra parte, Santo Tomás da *a la inteligencia y a todo el orden teorético o contemplativo una supremacía sobre las demás actividades espirituales y materiales del hombre.* Toda la vida espiritual humana tiene su principio y su fundamento en la *vida intelectiva*[35] y, por otra parte, el Fin supremo del hombre, que es Dios, es alcanzado formalmente por la inteligencia.[36]

De ahí la importancia decisiva que para la salvación y reconquista de la vida espiritual, moral, económica, social, política, jurídica, y de toda la conducta humana que se realiza bajo estas actividades, tiene *la salvación y la reconquista de la vida intelectiva,* que ejerce una primacía y hegemonía y dirección sobre todas las demás.

Esta ubicación y justificación del valor ontológico trascendente de la inteligencia es el aporte decisivo y de mayor trascendencia de Santo Tomás para la Filosofía, la cultura y la vida del hombre contemporáneo.

Frente al *Inmanentismo irracionalista,* que, al desarticular al hombre de la trascendencia ontológica, pierde el sentido y hunde en el absurdo las demás actividades del hombre y su propia vida, la moral y el orden jurídico con los valores y la cultura, el *Intelectualismo tomista,* al poner en evidencia el valor transubjetivo de la inteligencia y colocarla así al frente de toda la vida humana –nutrida ella e iluminada con la verdad trascendente y divina– *devuelve al hombre el único instrumento válido capaz de restablecer el sentido y finalidad trascendente de la vida humana, de su perfeccionamiento moral y cultural y de su destino temporal y eterno. Con el ser o verdad reconquistada, este Intelectualismo realista de-vela el ser trascendente e inmanente, sus causas intrínsecas y extrínsecas hasta llegar al Acto Puro de Existencia, Causa Primera y Fin último de todo ser.*[37]

En este Intelectualismo realista el mundo y el hombre son iluminados en su verdad y logran su cabal y definitivo sentido en la Verdad o Existencia del Ser divino, que los funda y justifica, en última instancia ontológica, como su Causa eficiente primera y su Causa final última.[38]

Y una vez en posesión de este instrumento indispensable para esclarecer el ser del mundo, del hombre y de Dios, *que es la inteligencia,* el filósofo puede emprender su tarea de penetración esclarecedora en ese ser en todas sus manifestaciones, en una tarea nunca acabada, porque inagotable también es su objeto, el *ser, la verdad finita inmanente y trascendente y el Ser infinito que los sustenta y justifica.*

Tal la contribución decisiva del *Intelectualismo* o *Realismo de Santo Tomás* a la Filosofía y a la cultura actual: *devolverles en todo su valor y vigencia la inteligencia, la actividad indispensable del hombre para deshacerse del Inmanentismo irracionalista, que lo devora con el absurdo, y para recomenzar el camino del esclarecimiento y reconquista del ser –que es lo mismo que de la verdad– en todas sus manifestaciones e instancias, hasta la Primera causa divina, hasta Dios.*

[35] OCTAVIO N. DERISI, *Primacía de la Inteligencia y de la Contemplación sobre la Voluntad y la Práctica,* revista *Ortodoxia,* n. 1, julio de 1942, Bs. As.; incluido en la obra *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista,* t. II, cáp. III, pág. 71 y sgs., 2ª edic., Guadalupe-Cursos de Cultura Católica, Bs. As., 1945.

[36] S. TH., I-II, 3, 4; y *S. C. Gent.,* III, 63.

[37] OCTAVIO N. DERISI, *El Intelectualismo del Tomismo frente al Irracionalismo nihilista del Existencialismo ateo,* revista *Sapientia,* t. XXI, pág. 3 y sgs., La Plata, Bs. As., 1966.

[38] S. TH., I, 2, 3; y *S. C. Gent.,* I, 13; y R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Existencia de Dios,* traducción castellana de J. San Romás Villasante, c. III, pág. 187 y sgs., Emecé, Bs. As., 1950.

CAPÍTULO XI

EL INTELECTUALISMO REALISTA DE SANTO TOMÁS, FUNDAMENTO DEL SER Y VIDA DE LA PERSONA

1. *El desconocimiento de la historia por parte del Racionalismo.*

El Racionalismo se afincó en el mundo de las esencias inmutables, a la manera platónica o cartesiana, o en la única realidad divina totalmente inteligible, en la Idea, a la manera hegeliana. La realidad sensible para estos filósofos o bien es menospreciada o no tenida en cuenta del todo, subsumida enteramente por la realidad inmutable de la Idea o del Espíritu, como instancias fenoménicas necesarias para su desarrollo Hegel y Croce.

Para Hegel —prototipo y cima del racionalismo trascendental— la realidad es enteramente inteligible, más aún, se identifica con el pensamiento, de modo que lo irracional no cabe en el mundo ni en el hombre: "todo lo real es racional y todo lo racional es real", *ser y pensar* son una misma cosa.

El devenir de los acontecimientos es un devenir racional, enteramente fenoménico pero a la vez inteligible, *dialéctico;* más aún, el *desarrollo lógico* o dialéctico de la Idea es el desarrollo y evolución de la misma realidad.

En esta concepción no hay lugar para la *libertad,* pues no se ajusta ella a las exigencias lógicas y, consiguientemente, tampoco hay lugar para la *historia,* fruto de la intervención inteligente y libre del hombre en el tiempo.

En efecto, podríamos decir que la historia se constituye por el conjunto de actos de los hombres, realizados en el tiempo, y que influyen en el curso de los acontecimiento de los demás hombres y, a través de éstos, del mundo, aún material, y que proceden de una *persona humana,* es decir, que actúa con *conciencia y libertad.* El hecho histórico puede y debe explicarse y comprenderse desde una o muchas personas conscientes y libres de donde procede, poniendo en claro los motivos y fines que mueven a sus actores a proceder de ese modo. Pero siempre hay en él algo o mucho que escapa a las necesidades o conexiones lógicas, que es la situación circunstancial

concreta, siempre distinta en cada acontecimiento, y la libertad, sobre todo, con que procede de sus causas. La actuación en la historia de un hombre, sobre todo cuando es una fuerte personalidad, escapa a todos los esquemas lógicos y aun sociológicos.

En tal sentido, el devenir histórico, contra la afirmación racionalista, principalmente hegeliana, no es un proceso enteramente lógico, inteligible, y mucho menos que se pueda deducir a priori y necesariamente desde sus causas o antecedentes, a la manera hegeliana, sino que únicamente a partir del hecho consumado se puede intentar esclarecerlo e interpretarlo, aunque siempre habrá en él aspectos que escapan a la explicación racional, algo no encerrable en el raciocinio y que elude la inteligibilidad pura, y que procede, en definitiva, de ese acto único que es la decisión de la libertad frente a las circunstancias internas y externas. Estas pueden dar razón a veces de algún aspecto del acto de decisión libre —las circunstancias que motivan tal decisión— pero el acto de decisión no está medido ni determinado siempre, y menos en su integridad, por tales circunstancias.

El racionalismo, por eso, descuidó y a las veces hasta desconoció la realidad histórica, al quererla someter a un tratamiento enteramente racional o dialéctico, al quererla hacer caminar por una senda de inteligibilidad pura, a la que ella evidentemente no se ajusta. Con lo cual deformó y desnaturalizó esa realidad y la historia misma. Lo que, en el fondo, no llegó a aprehender el racionalismo es el sentido único e irrepetible, no deducible apriori de premisas, que es la decisión del acto libre, que escapa a todos los esquemas de la razón, y que es el constitutivo esencial de la historia.

El racionalismo no ha tenido en cuenta que la realidad individual de los hechos históricos elude, por doble razón, el proceso lógico o dialéctico de sus causas: la primera, porque tales hechos individuales no son en sí mismos inteligibles ni deducibles por la razón en su individualidad concreta, sino sólo aprehensibles por la experiencia y explicables racionalmente en lo que hace a su esencia, única capaz de ser expresada en conceptos, por naturaleza abstractos. Y la otra, porque tales hechos proceden de una causa libre, cual es el hombre. El hecho histórico, pues, escapa a un método totalmente lógico y necesario por las dos razones apuntadas: una, porque procede y está constituido por la materia primera —razón de ser de la individualización— y que, como tal, es pura potencia o indeterminación, inasible directamente por el concepto intelectivo y sólo expresable por vía intelectiva en el juicio que une el concepto con la realidad concreta, dada en la experiencia sensible; y la otra, porque procede a la vez de su carácter espiritual y libre, de la causa humana que lo determina.

2. *Bajo el signo del Irracionalismo historicista y existencialista.* Si exceptuamos la Fenomenología, la Filosofía actual, en sus diversas formas —Vitalismo, Neo-empirismo y Existencialismo— se coloca en una actitud enteramente opuesta a la del racionalismo: es *anti-intelectualista o irracionalista.* La realidad y la vida humana —de las que casi exclusivamente se ocupa y sólo en función de las mismas, de los demás seres— son dadas de una manera inmediata en nuestra conciencia, en su realidad individual concreta, pero no por vía intelectiva. Escapa ella a todo concepto, que la esquematizaría y deformaría en su auténtica realidad. Tal es el ataque que desde Bergson a Marcel, pasando por Kierkegaard, se hace al concepto intelectual: que él, lejos de penetrar y aprehender la realidad, se coloca frente a ella y la esquematiza y que, consiguientemente, sirve para manejar las cosas y no para conocerlas.

La realidad humana es totalmente histórica, cambiante, más aún, es cambio, "duración pura" *(Bergson)* o "Temporalidad pura" *(Heidegger)*, "una nada siendo" *(Ortega)*, un ser privado de toda esencia inteligible permanente, un ser "que no es lo que es y es lo que no es", "porque no hay un Dios que lo piense", pura libertad que quiere autocrearse desde la nada *(ateísmo existencialista de Sartre,* no propiamente un ser —"esclerosis de la inteligencia"— sino una viva y pura auto-elección o libertad de sí *(Jaspers).*

Para la Filosofía actual la realidad humana —la única de que se ocupa— es pura y enteramente histórica, pura actividad o libertad, puro hacerse sin ser, sin esencia o naturaleza humana. Porque el hombre no es, se hace, se auto-crea como pura trascendencia o éxodo de la nada. El hombre no es propiamente un ser cambiante, es *cambio, temporalidad* e *historicidad pura.* La substancia o esencia permanente del hombre se ha evaporado, y el hombre no es sino pura presencia o actividad o, mejor todavía, *pura libertad.*

El *Racionalismo* absorbía el cambio en el *ser,* o, mejor, en el *Ser* —desde las *Ideas de Platón,* pasando por las *Ideas claras y distintas de Descartes,* hasta el *Ser de Spinoza* o la *Idea de Hegel*—, inmolaba lo histórico en lo esencial, lo concreto individual es totalmente racional. En cambio, el Irracionalismo actual en sus diversas formas: vitalista, historicista y existencialista, diluye lo permanente en lo *cambiante,* lo inteligible en lo *irracional,* lo esencial en lo *histórico,* el ser en el *aparecer.*

De aquí que el Irracionalismo no sólo señala el carácter histórico de la realidad humana —con lo cual subraya una verdad olvidada por el Racionalismo— sino que diluye todo el ser permanente o esencial del hombre —objeto del concepto intelectivo— en el cambio puro, lo reduce a *historicidad pura,* inasible por la inteligencia y, por eso, *irracional.*

El Irracionalismo actual, pues, no se queda en el carácter histórico del hombre, sino que diluye lo esencial permanente del mismo en puro cambio o historicidad, es *historicista*. Con lo cual se diluye el objeto de la inteligencia, el *ser*, y la verdad permanente pierde todo sentido.

3. *Consecuencias del Irracionalismo: la deshumanización del hombre y del orden humano.* En efecto, el *ser-objeto* y la *inteligencia cognoscente* son correlativos. De ahí que la disolución de la esencia y, con ella, del ser real en sí del hombre —y también de las cosas— lleva aparejada consigo la disolución del objeto de la inteligencia y, consiguientemente, de todo el *orden inteligible* y de la inteligencia misma. La verdad como aprehensión intelectiva del ser trascendente, pierde todo sentido. Algunos filósofos llegan a reducirla a la *utilidad*: verdadero es lo que resulta o da éxito *(pragmatismo y marxismo)*.

Con la desaparición del ser y el orden inteligible del hombre y las cosas desaparecen los valores absolutos con las normas morales y, junto con éstas también las jurídicas económicas y sociales trascendentes

En el plano del conocimiento, el mundo de los fenómenos —identificados con los actos del sujeto —es reducido a su vez a puros *fenómenos subjetivos—, esse est percipi (Berkeley)*— objeto de las ciencias manejado por un lenguaje matemático *(neo-empirismo matemático)*. En el plano de la actividad práctica, sólo queda una moral —realmente *amoral*, enteramente arbitraria—, en la que el valor depende de la propia elección *(moral existencialista de la situación)*.

El hombre queda así sin vinculación posible con el ser trascendente, menos todavía con el Ser divino y la vida inmortal *(agnosticismo)*, vacío de ser y desarticulado de todo otro ser, sin ordenación moral, pura autoelección de sí en cada circunstancia, encerrado en su inmanencia fenoménica, finita y temporal, que es lo mismo que en su *nada*, sin sentido y absurdo, un ser que se de-vela en la *angustia*, en la *náusea* o en el *fracaso*, un ser "que no es" o que es "la nada y para la nada" *(existencialismo ateo)*.

Desde esta perspectiva caótica y pesimista, nada tiene ya sentido y menos la existencia humana *(Sartre y Camus)*.

En cuanto al *Marxismo* instaura la dialéctica hegeliana en el seno de la materia. Todo el orden del espíritu: la verdad, el bien, la filosofía, la religión, la moral, la economía, la política y la sociología se reducen a meras *"ideologías"* o *"superestructuras"*, desprovistas de valor absoluto y determinadas irracional y exclusivamente por la única verdadera *estructura*, que es la materia *(monismo materialista)*, como simples medios útiles para su propio desarrollo dialéctico, (materialismo histórico).

4. *Deshumanización de la economía y de la técnica.* Vacío y desvinculado del ser y del Ser divino y del deber-ser moral, el hombre sin sentido y absurdo, *deshumanizado* y encerrado en su inmanencia finita y temporal y abandonado a su propia suerte, solo, se torna y vuelca hacia el dominio del mundo fenoménico, hacia la acumulación de bienes —*economía*— y de medios para producirlo —*técnicas*— en busca de la satisfacción hedonista de sus necesidades.

En un hombre deshumanizado, deshecho en su ser y vida espiritual y, por eso mismo desarticulado de su Fin y Bien supremo divino, los bienes materiales, con la economía y la técnica que los proporciona, pasan a ocupar el primer puesto y se convierten en el fin y razón suprema de la *vida humana enteramente terrena y temporal*.

Encerrado en esta soledad vacía, el hombre actual, sólo aspira a salir de sí, a huir de su angustia interior, de su nada absurda, en busca del goce de los sentidos —el *erotismo* sin medida es su signo— y de la economía y la técnica que le suministran los medios. En esta búsqueda desenfrenada de goces materiales y de los medios para obtenerlos, rotos los vínculos y normas morales, surgen las pasiones, las luchas y la violencia por la posesión de los mismos y de los instrumentos de su producción.

Ante una contradicción irritante de una producción y acumulación extraordinaria de bienes, por una parte, y por otra, de masas inmensas de hombres desprovistos de lo indispensable para su subsistencia, sin normas morales y sociales realmente vigentes para poner pacíficamente orden y colocar los bienes al servicio de la comunidad, surge naturalmente la lucha de clases, el odio, la violencia y la subversión, las querellas y la inseguridad personal en la sociedad.

Con la pérdida del ser se ha perdido el camino de la verdad y del bien, que dan sentido y orientación al hombre y a su vida y señalan el camino del perfeccionamiento humano y de la integración de la técnica y la economía con sus bienes en el servicio del hombre. Los bienes materiales se han desarticulado de su natural destino y subordinación al hombre y se han convertido en bienes absolutos, cuya posesión es lo único que interesa y por lo que se lucha.

La consecuencia de esta pérdida del orden ontológico, racional y moral, es el enfrentamiento irracional de hombres y naciones por el odio, la violencia, la rebelión y la guerrilla.

Ante este desorden y ausencia de valores espirituales, propios de la vida humana, la economía y la técnica con sus bienes materiales ocupan su lugar y se convierten en las metas del esfuerzo de los individuos y naciones. Los santos, los sabios, y los héroes son sustituídos por los *tecnócratas* —los "peritos", "expertos" y "directivos" de la economía y de la técnica en sus múltiples manifestaciones— como modelos ideales, como paradigmas, de la vocación humana.

En las instituciones políticas, jurídicas, económicas y técnicas y hasta en las educacionales y religiosas, la nueva clase de los "consejeros", "peritos" y "expertos" suplanta de hecho a los órganos naturales de mando o autoridad misma, que dependen enteramente de aquéllos.

5. *La reconquista del orden humano por la reconquista del orden de la inteligencia.* — Para salir del desorden y confusión en que está sumido el hombre contemporáneo en su vida individual y social y de la desintegración del orden jerárquico de sus manifestaciones, que constituyen la *cultura*, se impone desandar el camino: romper el encerramiento de una inmanencia humana vacía de ser y puramente temporal, y para ello deshacerse del irracionalismo absurdo que lo causa, y reemprender el sendero difícil pero *seguro de la inteligencia, articulado en el ser, que con la verdad*, el bien y los valores trascendentes, ordena la actividad y la vida humana hacia su verdadero Bien y Fin divino, que confiere orientación y sentido a los diversos sectores de la actividad hacia su perfeccionamiento en su dimensión eterna y temporal.

Desde la verdad trascendente y absoluta, reconquistada por la de-velación intencional de la inteligencia, que se funda, en su última instancia, en la Verdad de Dios, se des-cubren también los valores y bienes, los cuales orientan y dan sentido a la actividad humana en cada uno de sus sectores y en su unidad jerárquica y en sus múltiples realizaciones y proyecciones sobre el mundo, que constituyen el *humanismo* o la *cultura*.

Unicamente mediante el restablecimiento del *realismo intelectualista* —cuya encarnación más auténtica y vigorosa es el *Tomismo*— por la conquista de los jalones del *ser* trascendente participado —identificados con los de la *verdad* y del *bien* encaminados al *Ser* imparticipado, que también es *Verdad* y *Bondad* infinitas—, por el cual es y tiene sentido todo ser finito, el hombre es capaz de descubrir el sendero de su enriquecimiento humano temporal —las exigencias del ser, el *deber ser* o normas morales— y es capaz de encauzarse decididamente por él mediante su libertad, en busca de su plenitud y felicidad.

También desde el Bien divino y Fin supremo, con el deber-ser o exigencias morales que El impone para su consecución —de-velado por la inteligencia a través del ser trascendente finito, inmediatamente dado—, el hombre es capaz de des-cubrir y realizar el orden jurídico, económico y técnico, y también de ubicar en su exacto lugar a cada uno de los bienes y valores y darles su cabal significación e integración dentro de un orden jerárquico humano, que culmina con la vida del espíritu, por la cual él se abre y ordena a la

trascendencia del Ser divino, como a su Bien o Fin supremo. Sólo en esta perspectiva intelectualista — que recorre el camino del *ser* y del *bien finito* hasta el *Ser* y *Bien infinito*— el hombre puede y debe reconquistar la significación exacta y el orden jerárquico de las cosas y de los distintos sectores de su propia actividad y ser humanos, encontrar la senda de su perfección individual y social, la armonía y la paz entre las personas y los pueblos.

6. *El dilema entre intelectualismo e irracionalismo: salvación o destrucción de la persona.* — En el dilema entre el *intelectualismo y el irracionalismo* en sus diversas encarnaciones —*vitalismo, historicismo y existencialismo*, que lejos de oponerse se implican entre sí—, se debate el problema entre la realidad misma del espíritu y de los valores trascendentes, objetos de su vida: la verdad, la bondad y la belleza, y su negación o destrucción; entre el reconocimiento de la persona como ser finito espiritual, inteligente y libre, con sus obligaciones, emanadas de su Fin divino, y los consiguientes derechos esenciales e irrenunciables frente al Estado o cualquier otra institución humana, y una pura inmanencia vacía de ser, desprovista de todo destino trascendente, de obligaciones y de derechos, enteramente sometida a la violencia irracional de la fuerza, sobre todo a la del Estado; desde que, con el desconocimiento de Dios y del ser y vida espiritual de la persona, se destruye todo el orden natural: los dos términos *a quo* y *ad quem* del perfeccionamiento humano.

La violencia y la dictadura totalitaria del Estado para organizar masiva y extrínsecamente a la sociedad es la consecuencia lógica del irracionalismo, que desconoce o niega el espíritu del hombre con su inteligencia y su libertad —o lo que es lo mismo, que las admite en un sentido enteramente distinto de su auténtica realidad—, en una palabra, que destruye la vida y el ser mismo de la persona ordenada esencialmente a la consecución de la trascendencia de la verdad y del bien.

El reconocimiento del ser y vida espiritual, inteligente y libre, de la persona, con los valores trascendentes de la verdad, del bien y de la belleza, que la dirigen y enriquecen desde la trascendencia, y que, en última instancia, son la Verdad, Bondad y Belleza de Dios, como su Fin supremo, con las consiguientes obligaciones y derechos, con las cuales solamente es posible el orden jurídico y social por un ordenamiento moral interior, único compatible con la vida consciente y libre y la dignidad de la persona, están esencialmente vinculadas al reconocimiento del *valor y alcance trascendente de la inteligencia*, brevemente, al restablecimiento del *intelectualismo-realista*; ya que sólo por el camino del *ser trascendente*, dado intencionalmente en la inteligencia, es posible la fundamentación del ser

y de la vida del espíritu propio de la persona. La destrucción de este camino, coloca al hombre inexorablemente en la desorientación, en la confusión y en el caos, y, consiguientemente, en la violencia y la opresión totalitaria de los grupos de presión, sobre todo del Estado.

7. *Retorno al intelectualismo, pero no al racionalismo.* – Advirtamos, sin embargo, que no se trata de un retorno al *racionalismo a-histórico,* que cree en una realidad y moral enteramente racionales y deducibles apriori hasta sus últimas aplicaciones. Se trata, más bien, de una búsqueda ardua de de-velación de la verdad y del bien con sus exigencias morales en sus principios, que no llegan nunca a encerrar la realidad individual, porque ella escapa como tal a los conceptos y sólo es dable en la experiencia y juicios de existencia. En cuanto a las normas morales y principios de las ciencias prácticas, no pueden ellas aplicarse a los casos concretos sino por vía de *juicios prudenciales.* La experiencia sensible exterior e interior, es indispensable para el conocimiento humano, más aún, es el punto de partida del mismo, sin el cual la misma inteligencia no podría realizar su propia actividad. La vía racional por sí sola, según pretende el racionalismo, es impracticable sin la contribución empírica de los sentidos: el entendimiento humano no puede actuar y, en todo caso, permanecería en un plano enteramente abstracto sin la vinculación constante con la verdadera realidad, que es individual y concreta y que, inicialmente, es dada por los sentidos.

8. *Conclusión: El doble esfuerzo para la reconquista del orden humano.* – Se impone un doble esfuerzo: uno *teorético,* de búsqueda de la verdad y de sus irradiaciones que señalan el camino de acrecentamiento humano y otro de *decisión libre* de todos los hombres de buena voluntad –principalmente de los dirigentes en los distintos sectores de la sociedad– a fin de encauzar a los individuos y a las naciones por el camino de la verdad y del bien, de-velado por la inteligencia e impuesto, desde ella, como *norma moral* o exigencias absolutas de bondad para la libertad y conducta humana, provenientes del ser y, en última instancia, del Ser de Dios, de la ordenación de su Ley divina, comunicada e impuesta a los hombres para hacerlos partícipes de su infinito Bien y felicidad más allá de la vida terrena, pero sólo a través de su propio perfeccionamiento en la vida del tiempo.

CAPÍTULO XII

INTELIGENCIA, SER Y VIDA

1. En Dios, Ser, Inteligencia y Vida se identifican en el *Acto puro* de su Existencia. La Inteligencia y la Verdad entendida y el Amor y la Bondad amada se identifican en el Ser o Acto puro e infinito. No cabe, pues, dualidad de sujeto y objeto, ni tampoco dualidad de ser y entender, de bien y amar, de ser y de vida. La Intelección y el Amor en Acto puro implican la Bondad y la Verdad en Acto; y el Acto puro de Existir implica el Acto puro de la vida espiritual de la Intelección y del Amor.

La Vida en Dios es totalmente en Acto puro y sustancial y, consiguientemente, espiritual. Toda la Vida de Dios es sólo Inteligencia y Voluntad o Amor en Acto. No existe en El vida espiritual imperfecta por composición de sujeto y objeto, ni de ser sustancial y acto de entender o querer, ni mucho menos vida inconsciente o imperfectamente consciente, inferior a la espiritual. Todas estas imperfecciones están excluidas de la Existencia pura y, como tal, infinitamente perfecta y en Acto de Dios. De aquí que la misma Omnipotencia no sea distinta de su misma Inteligencia y Voluntad en Acto.

Nada hay, pues, en el *Ser* o Existencia divina que no sea *Vida,* Acto simple e infinito de Vida espiritual: *Acto* puro de *Entender* y *Amar.*[1]

2. Fuera de Dios, toda existencia es participada y limitada por una determinada esencia. Sólo hay esencias finita y contingentemente existentes. Tal limitación ontológica de la existencia viene aparejada con la imperfección o limitación de la vida.

En el grado superior de la escala de los seres participadamente existentes, nos encontramos con los *seres espirituales:* esencias o for-

[1] Aun a los seres finitos, que Dios conoce como distintos de su propio Ser los aprehende en su propia Esencia –en cuyo infinito Acto están de una manera eminente o sin su limitación propia todas las determinaciones esenciales y existencias finitas–; de una manera necesaria o independiente de su Voluntad libre, a las esencias posibles, de una manera contingente, en cuanto dependientes de su Inteligencia y Voluntad, a las cosas existentes.

mas enteramente inmateriales, bien que *finitas* por la determinación previa de sus notas constitutivas y *contingentemente* existentes.

Esta doble limitación de *finitud* y *contingencia* —que emanan como desde su raíz de la distinción y composición real de *esencia* y *existencia*— se traduce en una doble limitación en la vida de estos seres enteramente espirituales. La finitud de su ser implica *no ser realmente* los demás seres, y la necesidad de aprehenderlos intencionalmente como realmente *distintos* de lo propia realidad subjetiva, es decir, como *objetos* distintos del *sujeto*. La plena identidad inmaterial *real* cognoscitiva y volitiva del Acto puro de Dios, se ha escindido en pluralidad real de sujeto y objeto, sólo superada por una *identidad meramente intencional* del acto cognoscente, bajo el cual irrumpe también el amor.

Además, el hecho de no ser su acto o existencia, es decir, de no ser plenamente, trae consigo en estas formas puras subsistentes finitas, el que el *ser* —sustancia— no sea el *acto* mismo de su vida espiritual. De aquí que todo ser finito, aun espiritual, opere con *acto* siempre *accidental, distinto* y sobreañadido a su esencia o sustancia existentes. *Ser* y *vida* en acto en tales seres son realmente distintos. Si así no fuese, si ser y vida en acto realmente se identificasen, a fortiori en ellos ser o esencia se identificaría con existencia, implicada en todo acto de obrar, y serían el Acto y Existencia pura e infinita, serían Dios.

Sin embargo, la exención de toda materia o potencia o, en otras palabras, la *espiritualidad* total de tales formas subsistentes, implica también una proyección activa, una actividad de estos seres, con las dos limitaciones apuntadas —*distinción real de sujeto-objeto y de ser y acto de obrar* —es *totalmente inmanente, consciente y espiritual*, es vida exclusiva de inteligencia y voluntad. La *actividad se consuma en la vida* y *ésta en la vida espiritual.*

3. En el ser del hombre la materia introduce una nueva limitación en su forma o acto esencial: no sólo *no es* y únicamente *tiene* finitamente su existencia, sino que ni siquiera es plena o totalmente el acto de esencia. En efecto, la materia, como principio de indeterminación o potencia pura, limita a la forma o acto de la esencia, que, sin perder ninguna de sus notas constitutivas, es coartado, sin embargo, a un determinado individuo. A diferencia de los ángeles, en quienes cada individuo agota la perfección de la especie y, por eso, no cabe multiplicidad meramente de individuos en cada especie, en los seres materiales —sin excluir al hombre— la materia permite la multiplicidad de individuos participantes de una misma especie.

Esta nueva limitación del *ser* introduce también una nueva limitación en el obrar o actividad del hombre, añadida a las dos anteriores. No sólo su ser no es su acto de entender y querer, ni éste se identifica con el objeto, sino que además no puede aprehender y querer el ser sino comenzando por los seres materiales y *por abstracción* de la potencia o materia —y de sus consiguientes notas individuantes que tienen en ella su principio— que impide la inteligibilidad y bondad en acto de la forma del ser objetivo. De aquí el modo imperfecto de su conocimiento espiritual: aprehensión del objeto, no por intuición o coincidencia directa e inmediata con el ser concreto existente, sino por "división" o *abstracción*, por conceptos universales, y por reconstitución de la unidad ontológica, así escindida por aquella abstracción, mediante la reintegración o "composición" del concepto abstracto en la realidad concreta por el *juicio*.

Mas tal modo de conocer de la inteligencia implica la unión sustancial del alma con el cuerpo, y ésta la existencia de una vida consciente inferior, no espiritual, en que no sólo se ha perdido la unidad real de sujeto y objeto y de ser y obrar —que existe en Dios— y aun la unidad intencional de ambos *formalmente* aprehendidos —que existe en el conocimiento y actividad espiritual de los puros espíritus y del hombre— sino que el sujeto aprehende intencionalmente el objeto, pero sin aprehenderlo ni a él ni a sí *formalmente* o como *objeto* y *sujeto*, respectivamente, porque como conocimiento y vida *material* no puede prescindir de la materia o potencia en el objeto y sujeto y no alcanza a ver la forma o acto esencial, el ser formalmente tal que es siempre inmaterial.

A su vez, esta vida sensitiva de conciencia imperfecta, por su dependencia orgánica, supone una vida más degradada aún, la vida enteramente inconsciente vegetativa, y ésta, a su vez, los seres enteramente inorgánicos no vivientes, de los que toma y forma su propia sustancia orgánica.

De este modo, primero la esencia que limita la existencia —esencial y propia de todo ser creado— y luego la materia que —en los seres corpóreos— limita a la misma esencia en gradación creciente, de acuerdo a su mayor intervención, desde el hombre a los seres inorgánicos, va escindiendo el ser, el ententer y la vida, en el siguiente orden, comenzando desde abajo: ser sin vida, ser viviente sin conciencia, ser viviente con vida consciente imperfecta, ser viviente con vida espiritual, pero llevada a cabo siempre con actividad accidental distinta del ser y en una identidad intencional que cubre una dualidad real de *sujeto* y *objeto*. Se pierde así la unidad límpida de *Ser, Entender y Vida*, tal cual se da en el *Acto puro* de Dios.

4. Ahora bien, la inteligencia humana —y la Filosofía como culminación de la actividad intelectiva en el plano natural— tiende a

esclarecer inteligiblemente en su acto plenamente consciente la verdad de toda la realidad del ser y de la vida aun en sus grados inferiores.

Pero desde que la materia es la potencia o no-ser limitante del acto o forma de la esencia, la inteligencia humana no puede penetrar en el seno del ser material –sin vida o con vida material– sin despojarlos de esa materia concreta, que impide su inteligibilidad en acto y sin dejar, por eso mismo, sus notas individuantes. El ser y la vida material concreta son, pues, inaprehensibles intuitivamente en su realidad individual inefable. La sensación, sí, capta intuitivamente esta realidad individual, pero desde sus cualidades accidentales, desde sus apariencias o fenómenos concretos, sin penetrar en el misterio de su ser, de su esencia, sin penetrar en lo que esa realidad *es*. Recién la inteligencia penetra hasta esa esencia, pero dejando de lado sus notas existenciales individuales. A la realidad individual sólo llega *indirectamente:* infundiendo de nuevo y penetrando con el concepto inteligible, abstracto de su riqueza individual, en el seno oscuro de la realidad material sensible, *per reflexionem ad phantasma*, mediante el *juicio*. Pero lo individual en sí mismo, en su ser propio y exclusivo no es directamente aprehendido ni aprehensible, escapa a la visión intelectiva. Es la condición del entender del espíritu humano, impuesta por su *encarnación* o unión sustancial con la materia, que sujetándola a los sentidos, la obliga a comenzar su obra de aprehensión cognoscitiva por el acto esencial del ser sumergido en la materia; lo cual a su vez, la obliga a aprehender este ser concreto por *abstracción* de sus notas materiales individuantes, en sí infra-inteligibles a causa de la indeterminación propia de la materia, para sólo después o indirectamente poder aprehenderlo en su realidad concreta en el juicio.

La inteligencia humana encuentra su objeto formal propio –lo que primera y directamente y como tal aprehende– en el ser o esencia de las cosas materiales; y todo lo que cae fuera de este foco luminoso de verdad objetiva, en que incide primeramente su vista, no puede aprehenderlo sino desde él, proyectando la luz de sus conceptos y de las exigencias ontológicas de la existencia dada en ese objeto primero. De este modo, aprehende, *por debajo* de este objeto formal propio, la realidad concreta indirectamente, reintegrando la esencia abstracta en la intuición empírica en el juicio, y, *por arriba,* las realidades espirituales de la propia alma y del mismo Dios: llega a significarlos con conceptos análogos, forjados a partir de aquellos conceptos propios de las cosas materiales, y captar su *existencia,* a partir de la existencia de sus efectos. Pero a semejantes realidades, inferiores y superiores a su objeto formal propio, la inteligencia sólo llega sin penetrar inmediata y directamente en lo

que realmente son en sí, por conceptos que no son propios ni adecuados a la realidad conocida. Tal conocimiento es verdadero, en cuanto al *objeto* aprehendido, pero imperfecto en cuanto al *modo* de aprehenderlo.

5. De ahí la tendencia del hombre a buscar una salida no intelectiva hacia el ser, para llegar al corazón mismo de estas realidades, que están por debajo o por arriba de la capacidad proporcionada de su inteligencia encarnada y, por eso, conceptual. La historia de la Filosofía registra repetidos intentos por lograr un contacto intuitivo con lo absoluto divino y con la propia realidad inefable de lo individual –a veces identificándolas– que escapa a la mirada directa de la inteligencia. En otros tiempos prevaleció la tendencia de la búsqueda de una intuición irracional de lo divino. En cambio las preferencias de la Filosofía actual se dirigen a una intuición irracional de lo real concreto individual, de la propia vida y existencia singular, por una suerte de coincidencia o *simpatía* con ella.

Pero la verdad es que en el plano de nuestra naturaleza no existe tal aprehensión espiritual intuitiva de la realidad concreta propia y menos divina. Fuera del conocimiento intelectivo, conceptual, el hombre carece de toda otra aprehensión espiritual de la realidad o *ser* como tal, en un plano puramente natural.

Mucho menos todavía es posible una intuición de la vida o realidad existencial concreta formalmente tal, es decir, como *ser* o *realidad,* desde la vida o realidad misma. Si se descarta la visión de la inteligencia, sólo resta la intuición empírica o material de nuestros sentidos externos o internos, a cuya mirada se manifiesta, sí, la realidad concreta material, ajena y propia, pero sólo desde sus manifestaciones accidentales o fenoménicas, y no en su íntima y esencial realidad, no como *ser,* no como *objeto* y *sujeto* propiamente tales. El ser en cuanto ser de la realidad propia y ajena queda enteramente oculto a sus miradas. La aprehensión de la riqueza de las notas individuantes no se ha conseguido sino a costa de lo más valioso de la misma realidad, que es el *ser* de su *esencia* y *existencia* íntimas.

Una filosofía de la propia vida y realidad concreta e individual, desde esa misma vida y realidad, por identificación o coincidencia intuitiva con ella, escapa a las posibilidades humanas, precisamente porque nuestro ser concreto no es enteramente inmaterial o *espiritual* y menos *Acto puro.* Sólo cuando el ser concreto es enteramente espiritual, carente de toda materia, la vida es totalmente lúcida y transparente a sí misma, plenamene consciente, *objeto inteligible* y *sujeto inteligente* en acto a la vez: se realiza como intuición intelectiva y volición consiguiente a ella, sin zonas oscuras de vida y ser materiales inconscientes o de conciencia inferior. Y sólo cuando,

además de toda materia, el ser carece de toda potencia o limitación, es decir, que además de espiritual es la misma Existencia o Perfección, entonces Ser, Entender y Vida, no sólo son del todo conscientes –como en los seres enteramente espirituales finitos– sino que se identifican plenamente, sin distinción real de ser y actividad, de sujeto y objeto, en el Acto puro y simple de Ser o Existir.

De aquí que pretender para el hombre una intuición o coincidencia consciente de su ser y vida concreta, implicaría postular una espiritualidad o inmaterialidad de todo su ser y obrar o –lo que sería aún más grave– una actualidad o perfección absoluta divina, de la que el hombre realmente carece como ser finito y *contingente* y *material* que es, pese a que lo mejor de su ser, su alma, es espiritual.

Es la *finitud* y *contingencia*, la composición real de esencia y existencia y, además, su *materia*, los que limitan y penetran de sombras infra-inteligibles de *no-ser* el ser del hombre y los que, por eso mismo, impiden la penetración intuitiva en su ser y en su vida total.

Sin embargo, por su espíritu, por su alma espiritual inteligente y volitiva, y en la medida de su espiritualidad encarnada, por una parte, y, por otra, en la medida del ser o inmaterialidad o acto de su ser y vida, aun de las zonas no espirituales, el hombre puede penetrar y aprehender, como *sujeto*, conscientemente en su propio ser y vida, como *objeto*. Y si tal penetración y aprehensión no logra llegar hasta las últimas diferencias individuales y esclarecer enteramente su propio ser y vida en su realidad concreta, por una intuición perfecta –como tampoco el ser de las cosas exteriores, inferiores a él y el mismo Ser divino, infinitamente superior al objeto formal de su vida espiritual cognoscitiva– es por el no-ser o *finitud* de su propio ser –por su *finitud* y *contingencia* y por la *materialidad* a que está sujeta en razón de su *objeto*– que limita tanto su capacidad *subjetiva* de penetración intelectiva en el ser propio y ajeno, como la capacidad *objetiva* de inteligibilidad para aquélla; y el no-ser de las cosas materiales exteriores a él, que encuentra como objeto formal proporcionado a su modo de conocer y de ser. Por eso, ni la inteligencia humana es capaz de intuición perfecta del propio ser y vida ni éstos –ni las cosas materiales circundantes– son enteramente inteligibles en sí mismos, a causa de su no-ser o imperfección. Unicamente en Dios, no sólo su Ser y Vida son su mismo Entender –realmente identificados en el Acto puro– sino que aun todas las demás cosas existentes y posibles y el mismo ser y vida humanos se esclarecen plenamente, en cuanto que tal ser y vida están y se identifican –no formal, sino sólo eminentemente, es decir, sin su esencial imperfección– con el Ser o Esencia de Dios.

Para el hombre la aprehensión formal del propio ser y vida en toda su complejidad espiritual y material no es posible desde el ser y vida mismos, sino desde el acto intelectivo, por las limitaciones señaladas tanto de la misma *inteligencia aprehendente* como del *ser y vida aprehendidos*.

6. Y porque el ser y la vida humanos en sus zonas infra-espirituales, a causa de su limitación y materialidad, no son revelables a sí mismos, sino a la inteligencia exterior a ellos, es menester que ésta –y la Filosofía en cuanto encarna la cima de su actuación– penetre en ellos desde la esencia inteligible e ilumine estos oscuros y casi impenetrables senos de nuestro ser y actividad para organizarlos y someterlos luego a las exigencias del ser y vida espirituales, específicamente humanos, a que han de servir por su misma naturaleza.

Precisamente porque tales zonas de vida y de ser humanos inferiores carecen en sí mismos de aprehensión cognoscitiva cabal de sí, de lo que son y de lo que deben ser, de acuerdo a la unidad jerárquicamente orgánica del ser y vida total del hombre, es necesario que éste, desde su vida espiritual, con su *inteligencia*, los aprehenda en su ser, para descubrir desde él su *deber ser* o exigencias esenciales, las *normas* para su recto desarrollo, de acuerdo a su ser y ubicación dentro del ser total del hombre y de la realidad y con su *voluntad libre* los someta a tales exigencias normativas para hacerlos servir al *bien* del hombre. Se trata de penetrar con la *verdad* y con el *bien*, que sólo ese espíritu es capaz de aprehender desde el *ser*, estas regiones oscuras a tales valores ontológicos, a causa de su misma limitación material, para informarlas y acrecentarlas con los mismos y hacerlas así partícipes de los valores y de la misma vida del espíritu.

Tal la misión de la inteligencia y de la voluntad y de la Filosofía –especulativa y práctica– como su expresión máxima –integrada en la Teología, en la actual Economía de Providencia cristiana–: someter e incorporar el ser y vida inferiores del hombre a su vida espiritual específicamente humana.

Lo que al hombre no le ha sido dado por naturaleza –como al ángel–debe conquistarlo por el ejercicio de su vida espiritual: contemplativa y activa, especulativa y práctico-moral, sometiendo a las exigencias de su vida espiritual, de acuerdo al último Fin divino de ésta, a toda la vida y actividad inferior del hombre, en otros términos, realizar una obra de penetración e iluminación espiritual, de *espiritualización* de todo el ser y actividad humanos. En la medida de esa conquista de su vida y ser no espirituales para su vida

espiritual, el hombre se conquista y realiza como *hombre*, se *humaniza* y lleva a cabo su obra de auténtica *cultura*.

Lejos de que la inteligencia –y la Filosofía como la culminación de su obra– paralice o deforme la vida, más bien es ella precisamente quien confiere los más puros quilates de vida, elevando a su propia vida espiritual a las regiones de la vida material inferior.

De aquí también que todas las corrientes irracionalistas del pensamiento y cultura contemporáneos, so color de una Filosofía colocada más en la vida y realidad humanas y, como tal, más humanista, conduzcan en realidad a un desenfreno anárquico y dionisíaco de la vida y actividad inferiores, desorbitadas de todas las exigencias normativas e influencias de su vida espiritual, a una entera *deshumanización* y aniquilación de aquello que hace al hombre precisamente *hombre*.

Porque la verdad es que la vida alcanza su más aquilatada realización en el orden espiritual –y plenamente en el Acto puro– y que la vida más auténtica del hombre, en que la unidad de la *inmanencia subjetiva* y la universalidad de la *trascendencia objetiva* se conjugan más vigorosamente, es también la de su *espíritu:* la de su *inteligencia* y *voluntad* y no la de su vida inferior participante de la dispersión material, en que pretende sumergir al hombre el *vitalismo* y *existencialismo* contemporáneos, so color de una filosofía de lo individual concreto. La auténtica *re-vitalización* y *humanización* del hombre no se realiza, pues, por un *regreso* y *disolución* de la vida espiritual en esta vida inferior material, como quieren estas corrientes en pos de Nietzsche, sino exactamente al revés, por una *elevación* de ésta a la vida del espíritu, mediante una penetración e iluminación e información de la vida intelectiva y volitiva, que la haga partícipe de sus objetos ontológicos trascendentes: la *verdad*, el *bien* y la *belleza* –que en definitiva son *Verdad, Bien* y *Belleza* infinita– en la unidad jerárquica del ser y vida humana ordenada desde su cima espiritual.

CAPITULO XIII

EL INTELECTUALISMO Y EL TEÍSMO TOMISTA FRENTE AL IRRACIONALISMO Y AL ATEÍSMO

I

INTELECTUALISMO Y TEÍSMO

1. Hay una última relación de dependencia entre el *Intelectualismo* y el *Teísmo* y, correlativamente entre el *Irracionalismo* y el *Ateísmo*. En el *plano gnoseológico* o del conocimiento, una *posición intelectualista* conduce lógicamente a una *posición* teísta: a la aprehensión de Dios. Inversamente en el *plano metafísico* una *posición teísta* fundamenta la *inteligibilidad* de los entes y la *inteligencia* del hombre y su esencial correspondencia. En el otro extremo, en el *plano gnoseológico* una *posición antintelectualista* o *irracionalista* conduce inexorablemente a una *posición agnóstica y atea*. Inversamente, en el *plano metafísico* una *posición atea* desemboca inexorablemente en una *posición irracionalista* con la negación de la *inteligibilidad* del ser o de las esencias –*existencialismo*– y del valor de la *inteligencia* para aprehender el ser, y con ella a la filosofía del absurdo.

2. En efecto, el Intelectualismo se funda en el hecho de que hay en el hombre un conocimiento que trasciende esencialmente el conocimiento de los sentidos. A diferencia de éste, que se limita a la aprehensión de aspectos concretos e individuales de las cosas, sin llegar a de-velar su *ser*, aquél penetra y capta el *ser* o *esencia* de las cosas, mientras que éste aprehende concretamente los entes desde su facetas fenoménicas –"esto coloreado", "esto sonoro", etc.– aquél aprehende *lo que los entes son*. Los sentidos están frente a las cosas pero sin conciencia cabal de la dualidad del *sujeto* y del *objeto;* la *inteligencia* se presenta como conocimiento distinto de los sentidos en que capta el *ser* de los *entes objetivos* y trascendentes al sujeto, es decir, como distinto del suyo o como *objectum*.

La inteligencia penetra en el *ser* o realidad de los entes distintos del sujeto, en su *esencia* o, lo que es lo mismo, descubre su *inteligibilidad* o *verdad,* aquello que lo hace ser *tal ente.* De aquí que la *inteligencia* se descubre como conocimiento distinto de los sentidos por el *objeto formal propio* o modo peculiar de entrar en contacto con el ser objetivo, distinto del objeto de ellos, y que no es otro que la *inteligibilidad o verdad* de los entes, su capacidad de ser aprehendidos como *ser o esencia.*

Inteligencia y esencia o verdad o también *inteligibilidad* de los entes son correlativos. No hay *inteligencia* sin *esencia objetiva,* y viceversa no habría *esencia objetiva* si no hubiera una *inteligencia* capaz de conocerla. En términos técnicos, la inteligencia se constituye como *esencialmente relacionada* con la esencia objetiva; y viceversa también la esencia se constituye por su *esencial referencia* –y veremos enseguida, por *esencial dependencia*– a la Inteligencia, en este caso divina. En un orden absoluto –que comprende a Dios– *no hay inteligencia sin esencia ni esencia sin inteligencia.*

3. Pero hay más, una vez aprehendido el ser trascendente o distinto de la inteligencia –*el ob-jectum*– desde su *esencia o verdad ontológica* –que es lo mismo que su *inteligibilidad*–, la inteligencia, profundizando en él, descubre, que este ser no es por sí, un ser necesario, sino *contingente;* y, por una exigencia ontológica o causal, a partir de este hecho de la existencia o actualidad contingente de una determinada esencia la misma inteligencia es conducida, siempre afincada en las articulaciones del ser, de una manera necesaria, como una exigencia ontológica de aquella existencia contingente, hasta un Ser en sí, un Ser que existe necesariamente o por sí mismo, Fuente Imparticipada y Razón de Ser de todo lo que existe sin razón de ser en sí mismo o contingentemente. La inteligencia no puede darse por satisfecha si no llega a este Ser que fundamenta y da *razón o inteligibilidad* a todos los seres contingentes y finitos, tanto en su *esencia* como en su *existencia.* La inteligencia, por una inclinación natural o, si se prefiere, por aquella relación constitutiva de su ser propio, a su objeto, el ser trascendente, busca el esclarecimiento o *inteligibilidad* del hecho de la existencia de las esencias finitas, que *no son* sino *que tienen* o *participan* del ser o existencia y, por ende, no existirían si no existiese la *Existencia* que es o existe por sí misma o imparticipadamente o, más brevemente, que es la *misma Existencia.* Por eso, todo auténtico *Intelectualismo* conduce lógicamente al *Teísmo,* es decir, desde el ser o esencia contingentemente existente, inmediatamente aprehendida, la inteligencia es conducida necesariamente a un Ser distinto de los seres del mundo, que es la misma Existencia, Razón de ser o Causa primera de todo otro ser existente.

4. Una vez alcanzada la cima ontológica, el *Ser en sí* de Dios, el Intelectualismo descubre las exigencias del mismo, lo que El implica por Ser o Existir por sí mismo y ve que su Esencia no es sino la Pura Existencia o Acto, el cual, por su mismo concepto, no puede tener límites, es Infinito, Omniperfecto, con todos los atributos divinos. Lo importante es destacar que el Acto puro se presenta, por su misma noción, como el Acto infinito de *Entender* identificado con el *Ser.* Dios es el *Ser infinitamente inteligible* y *entendido* en Acto y a la vez el *Entender* en Acto infinito, el Acto de *entenderse a Sí mismo* –"nóesis noéseos", tal como lo descubrió Aristóteles–.

En la cima u origen subsistente y eterno del Ser se ve que *Inteligencia e Inteligibilidad* o *Verdad* están identificadas en el *Acto o Perfección infinita.* En esa Fuente infinita del Ser encuentra su *fundamento metafísico el Intelectualismo,* su razón de ser el conocimiento intelectivo humano. Porque el *Entender* infinito o exhaustivo de Dios, al comprender la infinita *Verdad* o *Inteligibilidad* de su Esencia –identificada con su Existencia–, no puede dejar de ver *los infinitos modos o maneras finitas de participabilidad, las esencias* capaces de existir fuera de Ella. El Pensamiento divino, que no puede dejar de pensar estos modos capaces de existir fuera de Él, los constituye, por eso mismo, como *objetos* de su Pensar, como *esencias* o *inteligibilidades* o *verdades* capaces de ser pensadas o aprehendidas por otras inteligencias. De este modo el Ser, que es totalmente *Inteligente* e *Inteligible en Acto* en Dios, con sólo entenderse –Modelo o Ejemplar infinito– constituye todas las infinitas capacidades finitas de existir fuera de su Ser divino, como *objetos* o *esencias,* como *capacidades inteligibles o verdades.* Las esencias finitas, constituidas de este modo *ab aeterno* y *necesariamente* por el Pensamiento divino, están impregnadas constitutivamente y hasta son enteramente *notas inteligibles, inteligibilidad o verdad finita.*

En cambio, la *existencia* o realización en sí de tales esencias reclaman un *Acto libre de la Voluntad divina,* porque nada en Dios exige esa realización o existencia; y a esa *libertad* de la creación o actualización de la esencia responde ontológicamente el *carácter de contingencia* o no necesidad de esta existencia finita. Precisamente la naturaleza humana, en busca de la razón o explicación inteligible de las *esencias necesarias* y del *hecho contingente* o sin razón de ser en sí de la *existencia* de los entes mundanos, llega al *Ser en sí* de Dios; el cual, como *Inteligencia ve* y constituye *necesariamente* las *esencias,* y como *Voluntad y Amor quiere* y confiere *libremente* existencia a las esencias que Él elige. De este modo las criaturas, el hombre especialmente por su ser espiritual y personal, *son porque Dios los piensa y existen porque Dios los ama.* Por eso, la esencia está penetrada o constituida como *verdad o inteligibilidad y la existencia como bondad.*

5. Dios da existencia a todos los seres mundanos, también y especialmente al ser o esencia del hombre, quien en su *forma* o *acto de su esencia* es espiritual o enteramente inmaterial y por eso *inteligente*. El alma humana, también es una *esencia* –la *forma o acto* de la esencia del hombre– constituida necesariamente por el Pensamiento divino y, por eso, *inteligible* o capaz de ser entendida; y a la vez por su inmaterialidad perfecta, por su *espiritualidad*, es capaz de *entender* o aprehender la *inteligibilidad o esencias* de las cosas y también de la propia *esencia –conciencia de sí–*.

En Dios la *Inteligencia* y la *Esencia* o *Inteligibilidad* o *Verdad* son *realmente idénticas* en su Ser o Acto; pero al salir de sí el ser, por *constitución necesaria las esencias* – las cuales de sí sólo son como *objeto* en el Pensamiento divino, pero sin existir o ser en sí con acto propio– y por *participación o creación libre o contingente las existencias*, la *inteligibilidad* finita de las *esencias* de los seres materiales llevan la impronta de la *Verdad o Inteligibilidad divina*, de la que son por *participación ejemplar necesaria;* a la vez que la *inteligencia* humana lleva a la vez la impronta de la *Inteligencia* o *Pensamiento Divino;* y por eso, aunque realmente separada la *inteligibilidad* de las esencias de la *inteligencia humana*, a causa de la finitud de ambas, aquéllas y éstas están esencialmente relacionadas y ordenadas las unas a las otras: la *inteligibilidad de las esencias* está *en potencia* o como esperando ser despertada o puesta *en acto* por el *acto espiritual de la inteligencia humana;* a la vez que la *inteligencia humana* está como esperando *en potencia* la *inteligibilidad o verdad* de las esencias para poder realizar su propio *acto de entender*. Sólo en el seno del *acto* de la inteligencia humana, la *inteligibilidad* de las *esencias* logra llegar a ser en *acto*, a la vez que sólo en el *acto* de la *inteligibilidad o verdad de las esencias* la *inteligencia humana* logra alcanzar su *acto: Intelligens in actu est intellectum in actu* y viceversa *intellectum in actu est intelligens in actu*, según célebre frase acuñada por Santo Tomás, que se traduce: *El inteligente en acto es lo entendido en acto* y viceversa *lo entendido en acto es el inteligente en acto*.

De este modo *la unidad real de Entender* y *Ser o Inteligibilidad* en Dios, *rota* en las creaturas *por la finitud*, què separa realmente la *inteligibilidad o verdad de las esencias* de las cosas materiales –sólo *en potencia* en sí misma– de la *inteligencia humana* –sólo *en potencia* en un principio– logra *reencontrarse, identificarse* de nuevo, no ya realmente, pues se trata de seres distintos, sino *intencionalmente* en el *acto espiritual de la inteligencia*. El *acto espiritual*, por liberación de la limitación o potencia de la materia o, lo que es lo mismo, por la riqueza de su ser o acto, es capaz de dar cabida o *comunicar acto* al ser o esencia de las cosas materiales que él realmente no es, para constituirse de este modo en el lugar único, capaz de reintegrar la unidad originaria de *Ser y Entender* en Dios, de *Inteligencia y Verdad o Inteligibilidad*, pero no ya por identidad real como en Dios, sino sólo *intencional* o *inmaterial*. Por eso, el hombre por su inteligencia y, en general, por su espíritu es la *imagen* de Dios.

II

IRRACIONALISMO Y ATEÍSMO

6. Inversamente el *Irracionalismo* en el *plano gnoseológico* conduce lógicamente al *Ateísmo*. En efecto, el Irracionalismo niega el valor de la inteligencia como facultad y actividad esencialmente superior a la de los sentidos, capaz de trascenderlos en su objeto fenoménico y llegar a la aprehensión del ser trascendente en cuanto tal. El irracionalismo es, por eso mismo, explícita o implícitamente *antiespiritualista*. En el Irracionalismo existencialista de *Sartre* hay una concepción enteramente materialista del ser, de tal modo que la conciencia y la libertad –constitutivos del *ser para sí* o del hombre– son el resulado de la *inmaterialidad*, pero no en el sentido de espiritualidad o ser esencialmente superior y libre de materia, sino el de ruptura y nada que carcome el único ser real que es la materia. La inteligencia es un conocimiento que simplemente manipula los objetos sensibles *–empirismo o sensismo–* o es una actividad no estrictamente cognoscitiva, sino un *puro instrumento* que elabora esquemas para manejar una realidad inasible cognoscitivamente, y cuya expresión máxima es la ciencia empírica *–vitalismo y existencialismo–*. En cualquier caso, el anti-intelectualismo irracionalista invalida el alcance ontológico de la inteligencia, su capacidad de aprehensión del ser trascendente distinto del propio acto.

En esta posición tampoco es posible la aprehensión del propio ser real inmanente del sujeto.

El *ser*, el auténtico ser en sí, realmente distinto y trascendente al acto mismo de su aprehensión, desaparece del horizonte del conocimiento humano en el Irracionalismo, y es substituido por *un ser* que se reduce a su *aparecer* (Sartre) o a su *patencia* o *presencia* en el ser siempre presente a sí mismo o *Presencia aquí* del hombre (Heidegger).

7. Una vez que, a causa de esta actitud antiintelectualista, el hombre sólo alcanza un ser disminuido y reducido a *presencia o aparecer*, queda aprisionado para siempre en su *inmanencia fenomenológica*, y el *ser real*, el ser en sí –trascendente e inmanente– queda más allá de todo alcance humano posible y válido. De ahí

que todos los antiintelectualismos lógicamente vacíen la realidad de las cosas y del hombre de aquello que es precisamente el objeto de la inteligencia, el *ser en sí*, el ser auténtico, que es una esencia que *existe* o tiene realidad en sí o que, al menos, puede tenerla *–ser real posible–*. Con la desaparición de las *esencias* –correlato objetivo de *inteligibilidad o verdad*, del *acto intelectivo*– el hombre queda reducido a pura *ex-sistencia*, a pura autocreación libre desde la nada, o, en términos sartreanos, *a una nada de ser* –tal la conciencia y la libertad constitutivas del ser del hombre– que quiere llegar a ser.

Sin la *esencia*, las cosas no son en sí mismas, se reducen a un puro *aparecer* o *presencia* en el ser del hombre, el cual, tampoco verdaderamente es, carente como está de esencia y únicamente *ex-sistente*, como autocreación constante desde la *nada* sin nunca ser.

En el irracionalismo desaparece todo auténtico ser y sólo queda un *puro ser* o *aparecer fenomenológico*, que no sabemos si realmente es *–agnosticismo metafísico–* y que, en todo caso, *es por la nada* o *realmente no es: "un ser que es lo que no es y no es lo que es"* (Sartre) –Nihilismo–.

Por una lógica interna el Irracionalismo y el Existencialismo, que en él se funda, son *nihilistas y antimetafísicos*. En ellos no hay lugar *para el ser*.

8. Ahora bien, con el ser el Irracionalismo pierde todo punto de apoyo para llegar al Ser necesario de Dios. En efecto, Dios no es un Ser del cual tengamos experiencia o que se nos dé presente por un contacto inmediato. Sólo los seres materiales están al alcance intuitivo del hombre. A Dios únicamente podemos llegar, en un orden natural o filosófico, por un raciocinio metafísico a partir del *ser, que realmente existe*, pero que carece de razón de ser en sí o que existe de un modo contingente y cuya existencia, por ende, sólo puede explicarse por la intervención de la Existencia del Ser que es por sí y tiene razón de existir por sí mismo y que, consiguientemente, existe necesaria o imparticipadamente. Este Ser es Dios. La inteligencia es quien, en busca del fundamento o *razón de ser*, llega al Ser por sí *(a se)* o imparticipado, como exigencia necesaria del hecho de la existencia contingente del ser mundano. Sin la *inteligencia* –que se apoya en la *inteligibilidad o verdad* de los seres mundanos inmediatamente dados– no hay tampoco acceso al *ser* de las cosas y mucho menos al *Ser* de Dios. *O Intelectualismo con Teísmo o Irracionalismo con Agnosticismo y Ateísmo.*

Sin el auténtico *ser* en el horizonte del conocimiento humano, el hombre se priva de todo apoyo ontológico que le permita llegar, en el orden natural, al Ser de Dios, como suprema instancia ontológica que da razón y fundamenta el hecho del ser contingentemente

existente. De aquí que el Irracionalismo *–empirista, vitalista y existencialista–* sea *esencialmente ateo*. Expresamente ha afirmado esta vinculación Sartre. Incluso en muchos casos, como el de este filósofo, el Irracionalismo se presenta como una actitud deliberadamente asumida para poder fundamentar el Ateísmo. Con el Irracionalismo Sartre lógicamente destruye y niega las esencias y con la desaparición de éstas el ser queda vaciado y se reduce a la nada, a un *puro aparecer* o, aún peor, *al ser que no es*. Con el *Nihilismo ontológico* Sartre pretende destruir toda exigencia de Dios. Dios no existe, dice Sartre, pero aunque existiese debemos comportarnos como si no existiese, es decir, pretende elaborar una situación ontológica *–nada* de ser– donde "Dios está de más" y no tiene sentido ni acceso.

9. Conviene no ilusionarse al respecto. Hay teístas e incluso católicos, que con una gran superficialidad, se expresan despectivamente sobre las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, las "Vías" intelectuales de Santo Tomás, como de algo superado y que no responde al hombre actual, como si hubiera otro camino de acceso a Dios en el orden natural, sino éste de la inteligencia. No hay otra senda para llegar a Dios, en el orden natural, que el que recorre la inteligencia desde el ser cambiante y contingente –desde su esencia y existencia finitas– inmediatamente dado a través de nuestra experiencia, hasta el Ser por Sí y necesario de Dios, como a la Suprema instancia ontológica o Fundamento supremo de la *razón de ser* de las cosas. Podrá actualizarse el estilo o modo de exposición, pero la esencia del raciocinio metafísico realizado por la inteligencia, es *perennemente valedero* y constituye el único acceso válido al Ser de Dios. Con su aguda penetración, característica suya, lo acaba de realizar una vez más, en una exposición orgánicamente ceñida, el conocido filósofo italiano Michele F. Sciacca *(La Nación*, Suplemento Literario del domingo 2 de febrero de 1969). Por lo demás el Concilio Vaticano I ha definido la validez del raciocinio intelectivo para probar la existencia de Dios. Y su Santidad Pio XII, en su Encíclica *"Humani Generis"* ha condenado el Existencialismo *"que invalida el raciocinio metafísico"*.

Lo que sucede es que las corrientes irracionalistas influyen tan fuertemente en el pensamiento y literaturas contemporáneas que tienden a penetrar e inficcionar a muchas inteligencias a través de las múltiples manifestaciones de la cultura: teatro, novela y arte, en general, economía, derecho, etc., incluso en lo referente a la existencia de Dios.

De aquí que hoy más que nunca, después del Irracionalismo vitalista de Bergson y Ortega y existencialista de Heidegger y Sartre, sea necesario esclarecer la verdadera vida de la inteligencia humana

contra las deformaciones con que se la presenta para poderla atacar, y defender el valor y capacidad de la misma para aprehender al ser trascendente e inteligible de las cosas y de su raciocinio metafísico o articulado en el ser y en sus exigencias ontológicas –defensa relativamente fácil, porque todo ataque, negación o duda del mismo se funda y tiene formulación y sentido por él– como el único camino de salvación, para el hombre, del ser del mundo y de su propio ser y del Ser de Dios y que hace posible y da sentido a la cultura a la vida humana sobre la tierra. *O Intelectualismo teísta o hundimiento en la nada total.*

10. Porque si inversamente, en una *actitud metafísica* se acepta o adopta el *Ateísmo* o, lo que es realmente lo mismo, el *Agnosticismo* –imposibilidad de conocer a Dios y consiguiente no necesidad de Dios para la explicación de la existencia del hombre y del mundo– no solamente se pierde el fundamento de todo verdadero ser, sino y por eso mismo, de toda *inteligibilidad o verdad*, de toda *esencia* y, correlativamente, de *toda inteligencia*. Sin el Ser de Dios *nada es*, si se prefiere, *sólo es lo ininteligible o el absurdo*. En efecto, si el Ser por sí de Dios no existiese, nada puede ser ni existir: ninguna *esencia* o modo de ser es posible o imposible porque nada es inteligible "porque no hay Dios que lo piense" (Sartre). La compatibilidad de las notas o *posibilidad* de la esencia no es sino su *inteligibilidad*, su capacidad de ser entendida como posible o capaz de existir, que sólo tiene sentido por la *Inteligencia infinita* que la constituye. Sin Dios no hay fundamento de *inteligibilidad* objeiva, ni, correlativamente, de la *inteligencia*. Si no hay *inteligibilidad o esencia* capaz de ser entendida, la *inteligencia* pierde todo sentido. Sin Dios, pues, las *esencias* o la *inteligibilidad* y la *inteligencia* no pueden ser y carecen de todo sentido.

Y también la *existencia* en el sentido de *acto* o *realización* de la esencia, pierde sentido. En efecto, Dios es la Existencia en Sí. Si no hay tal Existencia imparticipada, ninguna otra existencia –contingente o participada, dependiente de otra–, puede llegar a ser, carece de quien le pueda dar esa realidad. Ni se puede afirmar que ella sea por sí misma, sin necesidad de otro, pues sería en tal caso la misma Existencia y, por su mismo concepto, sería necesaria, sería Dios. Ni se puede decir que sea gratuitamente, porque en tal caso sería siempre por sí o no sería del todo: la nada no puede darse la existencia.

De aquí que asentado el *Ateísmo* –o el *Agnosticismo*, que equivale a la no exigencia y necesidad de Dios para explicar el ser humano y mundano y a la consiguiente negación de la necesidad de Dios– *nada es*, nada es *esencia* ni *existencia*, nada es *inteligible* o con sentido, nada es *inteligente*. De ahí que admitido el Ateísmo se

siga el *Nihilismo* y el *Irracionalismo*, el *sin-sentido* o *contradicción* o el *absurdo de todo*. Se hunde el ser y su *inteligibilidad o verdad* y se hunde el hombre con su inteligencia o comprensión del ser y con su propio ser. Así como el Teísmo fundamenta el *ser* de las cosas en en sí, su *esencia y su existencia*, y la *inteligencia* humana que lo aprehende y su *reencuentro en el acto de entender*, reconstruyendo la identidad real que el Ser y el Entender infinitos tienen en Dios, de una manera intencional en el hombre; inversamente el Ateísmo, al suprimir el Ser y el Entender de Dios, aniquila la fuente de todo *ser*, de toda *esencia* o *inteligibilidad*, de toda *existencia* y de toda *inteligencia* capaz de aprehenderlo. Se hunde la inteligibilidad y la inteligenica y el ser de las cosas y del hombre. Nada es, nada es inteligible, todo es absurdo. Con el hundimiento del mundo inteligible y de la inteligencia se hunde el *mundo de la verdad*, desaparece también todo el orden moral, jurídico y social. Sólo queda el caos, la anarquía, la violencia, el desorden y, en definitiva, la nada absoluta. El orden natural de las cosas y de la vida humana y de la cultura –el mundo organizado por el hombre, de la ciencia, el arte y la técnica– pierde inteligibilidad y consistencia, todo se hunde en el absurdo y la nada.

Ex fructibus cognoscetis eos. Por los frutos los conoceréis. La frase del Salvador encuentra cabal cumplimiento también en la Filosofía. O *Intelectualismo y Teísmo* y, con ellos, el ser real del hombre y del mundo, la vigencia de la cultura y la dignidad de la persona, el orden individual y social, o el *Ateísmo* y el *Irracionalismo* con el hundimiento de todo en el absurdo y la nada.

No se puede hacer concesiones al Irracionalismo, poner en duda o reparos al valor ontológico de la inteligencia, al *Intelectualismo* –o al *Tomismo*, que, en su esencia perenne, constituye su encarnación más vigorosamente fundada y mejor organizada– no sólo por la contradicción interna que tal posición encierra, sino porque conduce inexorablemente al *Ateísmo* y al *Nihilismo* con todas sus consecuencias del hundimiento del *ser*, y con él de la *verdad* y de la *bondad* y de todos los *valores* que dan sentido a la persona y a la vida humana en el tiempo y en la eternidad.

CAPÍTULO XIV

EL INTELECTUALISMO REALISTA DEL TOMISMO, FRENTE AL IRRACIONALISMO NIHILISTA DEL EXISTENCIALISMO ATEO

DISCERNIMIENTO CRÍTICO DE LAS DOS ACTITUDES FUNDAMENTALES DEL EXISTENCIALISMO ATEO

1. *Los dos fundamentos del existencialismo ateo.* Los fundamentos, en que el existencialismo cimenta su ateísmo, pueden reducirse a dos: a) *gnoseológico-irracionalista,* el primero, y b) *ontológico-nihilista,* el segundo.

Frente a ellos, el Tomismo debe asumir, a su vez: a) *una actitud crítica,* que le permita discernir la verdad y el error encerrados en las mencionadas posiciones del existencialismo, y b) *ofrecer una solución positiva,* como él sólo puede darla, al *problema gnoseológico y ontológico,* como fundamento de las pruebas de la existencia de Dios. Es lo que vamos a intentar ofrecer aquí en ceñida síntesis.

I

2. *El anticonceptualismo subjetivista del existencialismo.* El existencialismo como el vitalismo precedente, con el que tiene puntos de contactos y de influencia, asume una actitud *anti-intelectualista* frente al *conceptualismo subjetivista,* que, desde Descartes a Kant e idealistas posteriores, entiende el concepto como *imagen subjetiva o esquema* de la realidad. El concepto, así entendido, realmente no puede brindar una aprehensión de la realidad como es, pues nos coloca frente a ella, sin de-velar ni penetrar en su *ser,* en lo que realmente es. En Kant tal conceptualismo se agrava aún más y definitivamente como una *construcción a priori, enteramente subjetivista* de los fenómenos, para acabar en un *concepto totalmente subjetivo* —única realidad absoluta— en cuya inmanencia trascendental

elabora fenoménicamente el mundo y el yo, en el *idealismo trascendental.*

También la epistemología contemporánea –bajo la inspiración kantiana en muchos casos, como el de Meyerson– concibe el conocimiento científico como un *conceptualismo pragmático,* elaborado no para conocer sino para organizar y utilizar los fenómenos.

De lo cual el vitalismo de Bergson principalmente y el existencialismo deducen que la actividad intelectiva, cuyo prototipo es la ciencia empírico-matemática es un *conceptualismo,* que *esquematiza y organiza subjetivamente los fenómenos,* sin aprehender el ser o realidad misma.

Contra ese tipo de intelectualismo conceptualista subjetivista se yergue el existencialismo, y con razón, como antes lo habían hecho Bergson y el vitalismo. Lo malo es que, al desconocer la verdadera naturaleza del concepto y de la actividad intelectiva, opta por un acceso directo, "sin intermediarios conceptuales" *–en ese sentido, irracional–,* por un contacto intuitivo con la realidad inmediatamente dada, que es la de la propia existencia.

3. *El verdadero conceptualismo e intelectualismo, fundado en el ser.* La intención primera del existencialismo, de superar tal *conceptualismo subjetivista,* es noble y certera. El error de tal posición reside en que, al ignorar la verdadera naturaleza del concepto, intente un contacto inmediato o intuitivo, de carácter *no-intelectivo o irracional,* con el *ser,* que el hombre de hecho no posee, porque en él *ser* y *entender* no se identifican –como en Dios–, y que *de hecho* conduce a un *empirismo de tipo irracionalista.*[1]

Lo que hay que poner en evidencia frente a tal posición anti-intelectualista, es que el concepto, como enseña Santo Tomás, no es una simple imagen subjetiva, sino el *objeto o aspecto del ser mismo,* presente en el acto de la inteligencia.

Por otra parte, el concepto –que hace presente en la mente el *ser real* bajo algunas de sus facetas– no es el término, sino sólo el *comienzo* del acto intelectivo propiamente tal, que se consuma en el *juicio,* cuando ese aspecto real, *abstractamente presente en el concepto,* es reintegrado en el *ser real.* Recién entonces *entendemos* o *aprehendemos el ser*: *lo que* la realidad *es.*

Conviene subrayar, frente al existencialismo, que toda la actividad intelectiva, desde el concepto al juicio, es *intencional,* es decir, *está fundada y estructurada sobre el ser trascendente,* y ni siquiera sentido tiene sin el *ser*: no es ella otra cosa que la *aprehensión del ser* –en algunos de sus aspectos–, el cual es reintegrado, en el juicio,

[1] Cfr. mi obra. *Tratado de Existencialismo y Tomismo,* c. VI y VII, Emecé, Buenos Aires, 1956.

en el *ser real,* de donde fue originalmente tomado. Y por eso la actividad conceptual judicativa no tiene sentido, ni formulación siquiera, sin el *ser.*

4. *El Realismo del Intelectualismo Tomista.* Puesto en evidencia el sentido intencional objetivo u ontológico del conocimiento humano, mediante un análisis inmediato del mismo en la conciencia, el Tomismo comienza por fundamentar el *alcance trascendente* –en el auténtico y tradicional sentido de esta palabra– del mismo, con la refutación *ab absurdo* de cualquier posición que lo niegue o lo ponga en duda, para luego, con un prolijo *análisis psicológico y gnoseológico de la intuición sensitiva, del concepto y del juicio* y de su actuación conjunta, determinar el alcance preciso de la *aprehensión del ser* y de los *primeros principios,* que *formulan lógicamente* la *necesidad ontológica* o exigencia del ser.

Con ello, el tomismo llega al *ser trascendente,* al ser de los entes del mundo, y al *ser inmanente* del hombre, como realmente distinto de aquél, y logra descubrir las diferentes esencias de los entes –materiales, vivientes, sensitivos– que culminan en el *ser espiritual,* inteligente y libre, del hombre; y dentro de cada uno, descubre su esencia permanente o substancial, sus propiedades y sus modificaciones accidentales.

II

5. *El Existencialismo frente al monismo racionalista.* Frente al racionalismo trascendental panteísta, el existencialismo subraya el carácter de *finitud y contingencia* del *ser de la existencia* –el hombre– y, en general, del ser inmediatamente dado.

Algunos existencialistas –Sartre, principalmente– hacen dimanar tales caracteres de la *nada,* en una concepción *anti-metafísica nihilista,* que funda el ser de modo que ésta, substituyendo al *Esse* o *Acto puro,* se constituye en fuente originaria y *fundante del ser.*

Lo que el existencialismo pretende es salvar la realidad finita, la libertad personal de cada uno de las garras de un racionalismo panteísta, que la diluye en un absoluto trascendental e impersonal; y por escapar a tal inmolación de la persona, ataca toda actividad intelectual e intenta lógicamente *aniquilar* su objeto, el *ser,* y viene a dar al *nihilismo.*

Lo que no ha visto el existencialismo es que, entre un Dios personal y verdadero y la *nada* caben los seres *finitos y contingentes,* personales y libres; así como entre el *racionalismo panteísta* y el *irracionalismo nihilista,* está el *intelectualismo tomista,* que tiene en

cuenta la situación y la naturaleza de la inteligencia humana, unida y dependiente del conocimiento material de los sentidos, capaz de de-velar y aprehender el *ser finito y contingente,* inmediatamente dado en los datos de la sensación, para llegar desde él y desde sus exigencias ontológicas —mediante el principio de causalidad que las expresa— hasta el *Esse o Acto puro imparticipado, que da razón de aquél.*

Y una vez defendido el alcance realista del intelectualismo —una actividad fundada en el ser trascendente a través de la intuición de los sentidos— el *nihilismo* cae por su base, para conservar la verdad vislumbrada, y mal conceptualizada en él: la *finitud y contingencia de este ser.* Porque lo que de-vela y aprehende la inteligencia junto con los sentidos, no es sino el *ser* en su esencia y existencia, y nada puede aprehender sino bajo esa *noción de ser,* determinante y especificante de su propia actividad. La *nada* sólo es concebible y aprehensible como *ausencia de ser,* es decir, como *carencia o privación.* De modo que lo primero es el *ser,* y sólo por él, porque el *ser es y existe,* puede ser y conocerse la nada, la finitud y la contingencia.

6. *La inmaterialidad, constitutiva de la conciencia y de la libertad: diverso sentido en Sartre y en el Tomismo.* Intimamente ligada con el *nihilismo,* está en Sartre la noción de *inmaterialidad,* constitutiva de la *conciencia* y de la *libertad,* o sea, del *hombre,* vinculada con su materialismo ontológico. En efecto, la afirmación de Sartre de que *la conciencia y la libertad* o la *ex-sistencia* se constituyen por la *inmaterialidad* o *ausencia del ser material* se basa no sólo en el nihilismo, en oposición a un *monismo* o *panteísmo racionalista* —incompatible con la libertad, ya que Dios es un ser *absolutamente necesario,* y que es libre únicamente frente a la creatura o ser distinto de El o posible o existente—, sino también en una *concepción materialista del ser.* En efecto, según Sartre, el ser material es un ser sólido y "cebado", lleno y sin fisuras de *nada,* que no sabe que es y que, además, es el *único ser,* reducido, por otra parte, a su *aparecer* en el "ser para sí" de la *ex-sistencia o* del hombre. Porque éste, que no es sino *conciencia y libertad,* no se constituye tal sino por la fisura o *ausencia del ser material,* o sea, como un *no-ser* o *nada* del *único ser,* que es la materia.

Ahora bien, frente a tal *inmaterialidad materialista,* constitutiva del ser del hombre en Sartre, el Tomismo: 1) no sólo demuestra que el ser del hombre es compatible con el Ser de Dios, sino también que *sólo* por este Ser imparticipado, divino, es posible y existe el *ser espiritual* —*enteramente inmaterial*— *finito y contingente* del hombre; 2) sino también que tal *inmaterialidad* perfecta o *espiritualidad* —negativa en su formulación— es *realmente positiva* y está

constituida como *superación del no-ser* o *limitación de la potencia de la materia,* es decir, por la *perfección del ser o del acto.* Inversamente a la de Sartre, la *inmaterialidad* del Tomismo, constitutiva del espíritu y de su actividad propia, es *perfección o concentración ontológica,* que, por eso mismo, se funda en el *Esse o Acto puro de Dios* como en su *Causa primera;* mientras que la *inmaterialidad* en Sartre es *ausencia* o *nada de ser,* que se funda, en definitiva, en su *nihilismo* ateo.

De todos modos, aun en esta concepción doblemente errónea y radicalmente opuesta al Tomismo, éste está en condiciones y debe discernir críticamente de sus errores las dos verdades vislumbradas por el existencialismo ateo: 1) que el *ser* del hombre, con su *conciencia y su libertad* no cabe en un *monismo* o *panteísmo racionalista* de un único Ser divino; y 2) que el *ser específico del hombre,* que se manifiesta en su *conciencia* y *libertad,* se constituye por la *inmaterialidad* o ausencia total de materia.

Pero a la vez, el Tomismo ha de rectificar la concepción errónea en que tales verdades han sido deformadas: 1) que no sólo es *posible* sino *necesario Dios* para dar razón a la aparición del *ser finito y contingente, del ser a la vez material e inmaterial o espiritual del hombre; pero un Dios personal y realmente distinto y trascenente al hombre;* y 2) que la *inmaterialidad total, constitutiva* del ser específico del hombre, no se constituye por ausencia de ser, sino por *superación del no-ser o limitación de la potencia de la materia,* es decir, por *presencia y elevación ontológica del acto o ser.* Tal la inmaterialidad perfecta o *espiritualidad del ser específico del hombre.*

7. *El realismo gnoseológico y ontológico del Tomismo, fundamento de las pruebas de la existencia de Dios. El anti-intelectualismo gnoseológico y el nihilismo ontológico son los dos pilares en que el existencialismo actual funda su ateísmo;* porque priva al hombre, *respectivamente,* del *único instrumento* capaz de aprehender el *ser trascendente* y, con él, poder llegar al *ser* de Dios: el *valor* o alcance ontológico de la inteligencia; y aniquila, en segundo lugar, el punto de apoyo necesario de ésta, que es el *ser trascendente finito y contingente,* inmediatamente dado a ella.

Sin embargo, esas dos actitudes que así expresadas, respectivamente, desconocen la verdadera naturaleza de la inteligencia, por una parte y, por otra, suprimen el objeto primero de-velado ante ella, que es el *ser finito y contingente* de las cosas materiales, que la especifica, han contribuido a deshacer dos de los grandes prejuicios de la filosofía moderna, opuestos al conocimiento de Dios: el *conceptualismo subjetivista* y, por eso mismo, *agnóstico,* incapaz

de aprehender el *ser* y menos el *Ser* de Dios; y el *monismo o racionalismo panteísta*, que desconoce el *ser trascendente*, punto de apoyo ontológico de la inteligencia humana para llegar a Dios.

Reivindicada la *capacidad de la inteligencia, de aprehender el ser trascendente y la realidad del ser finito y contingente* de las cosas materiales, como el *objeto primero y especificante* de la inteligencia, de modo que la *nada* –la *finitud y la contingencia*–, sólo tiene sentido por el *ser*, el Tomismo actual, *purificando críticamente* de sus errores las verdades re-descubiertas o vislumbradas por el existencialismo y que cobran toda su vigencia en la conciencia del hombre actual: *que la inteligencia debe superar el subjetivismo conceptualista –pero sin caer en el anti-intelectualismo irracionalista–* con un *intelectualismo realista*, y el *monismo panteísta* –pero sin caer en un *nihilismo*– con una *ontología pluralista del ser finito y contingente*, muestra que el hombre, en posesión de tal *inteligencia enraizada en el ser* y en posesión de ese *ser finito y contingente* y de sus *exigencias ontológicas, como su objeto primeramente de-velado y dado a ella, está en condiciones de ofrecer una demostración de la existencia de Dios, fundada en la verdad perenne de sus principios, y encarnada en una formulación actual y viva*, que responda a las inquietudes y preocupaciones del hombre y al clima espiritual de nuestro tiempo.

Capítulo XV

LA RECONQUISTA DEL VALOR DE LA INTELIGENCIA, FUNDAMENTO DE LA RESTAURACIÓN DEL ORDEN HUMANO Y DE LA CULTURA

1. *La apertura al ser trascendente e inmanente por la inteligencia espiritual*

Lo que distingue al hombre de los demás seres materiales y lo coloca fuera y por encima de todos ellos, es su *espíritu*. Únicamente él no sólo es, sino que tiene conciencia de *ser*, sabe que *es*, y además sabe que las cosas *son* y que son distintas de él. Bajo la visión de su inteligencia el *ser* del mundo y el *ser* propio comienzan como *a ser de nuevo* en este recinto privilegiado y lúcido del espíritu, que es la inteligencia. Más de veinte siglos antes que Heidegger dijera que el hombre es el *"ser aquí"*, el ente singular, en que *"el ser se de-vela"* o *se hace presente*, el *"pastor"* o *"casa"* del *ser*, Aristóteles había afirmado, con más precisión aún, que el entendimiento, exento de toda materia por su espiritualidad, es el "lugar de las formas" o esencias, el único lugar en que el *ser* se puede quitar el velo, con que se da en los demás entes, se puede *manifestar o hacer presente*.

El entendimiento humano es capaz de aprehender inmaterial o conscientemente el *ser* en su gama infinita, y de ser iluminado y actualizado con su *inteligibilidad o verdad*. De este modo, el hombre se constituye en *persona* o totalidad finita, dueño de sí mismo por la conciencia y dueño a la vez del ser o verdad trascendente del mundo y de Dios por el conocimiento inmaterial.

2. *El autodominio de la actividad libre por la voluntad espiritual.*

Colocada así la persona en la cima inmaterial del espíritu, en que el ser se de-vela y se hace presente en su *verdad*, ella se constituye a la vez y por la misma razón, en posesión de su actividad

de amar y actuar sobre el *ser*, en cuanto éste es *acto o bien* con que logra su propia perfección. Del mismo modo que la inteligencia queda necesariamente especificada por su objeto formal, que es el *ser* en cuanto *verdad*, también la voluntad resulta especificada por ese mismo *ser* en cuanto *bien*. Y precisamente porque todos los entes finitos participan del *ser* —y de la *verdad* y *bien* con él identificados— la inteligencia es capaz de conocerlos y la voluntad es capaz de amarlos o transformarlos.

Pero mientras la inteligencia frente al ser, evidentemente presentado en su *verdad*, no puede no verlo o dejar de aprehenderlo, la voluntad frente a los *entes* o *bienes* finitos, *puede quererlos*, porque participan del *ser* o *bien*, pero *puede también no quererlos* o *preferir otro bien*, porque ninguno de ellos es el *bien*, ninguno de ellos realiza la plenitud de la bondad y, por ende, tampoco adecuan su capacidad infinita de bien: *es libre*. La libertad o autodominio surge en la voluntad a causa de su objeto formal; el *bien en sí*, que engendra en ella una capacidad activa de infinito bien, que ningún bien finito puede llenar. Unicamente el Bien infinito de Dios, inmediata y perfectamente aprehendido en su realidad propia infinita, puede actualizar esa capacidad y, por eso, ante una aprehensión de esa naturaleza —como es la visión de Dios en el cielo— la voluntad pierde su libertad: no puede dejar de amar y gozarse en ese Bien, que es, por eso mismo, su felicidad. Pero como al Bien infinito de Dios en la vida temporal lo conocemos de un *modo imperfecto* o *finito*, también ante él la voluntad es libre y puede postponerlo por un bien finito, en lo cual consiste precisamente el pecado.

La libertad para querer los distintos bienes, es una *perfección* del ser espiritual de la persona. Pero la libertad del ser espiritual o *persona finita*, implica, junto con esa perfección, el *defecto* de poder claudicar de su verdadero y auténtico bien, que la perfecciona como a persona humana. El poder pecar es una *deficiencia* de la libertad.

3. *La visión de la verdad y la inclinación habitual de la voluntad al bien, fundamento del perfeccionamiento humano.* — De ahí que para el perfeccionamiento humano y, lo que es más todavía, para que tal perfeccionamiento llegue a su término, hasta la posesión plena y definitiva del Fin supremo del hombre que es el Bien infinito de Dios —único que con su Verdad, Bondad y Belleza, puede realizar plenamente o actualizar la actividad espiritual específica y, con ella el ser mismo de la persona humana—, sea de una importancia decisiva: 1) *la visión intelectiva del ser o verdad* tal cual es, sin error, a fin de poder de-velar desde él sus *exigencias ontológicas*, que trazan el camino del *deber-ser*, que el hombre debe recorrer, *realizar*, para convertirlo en ser o bien en acto y perfeccionar y actualizar con él su propia vida y ser humanos; y 2) *la creación de los hábitos buenos* en la voluntad, para inclinarla de un modo permanente a encauzar sus actos libres por la senda ardua del deber-ser de la que son formulación intelectiva las *normas morales*, de-veladas por el entedimiento en la luz de la verdad del ser.

Todo el sendero del bien o perfección del hombre —y de las cosas en función de éste— depende esencialmente, pues: 1) *de una visión de la verdad del ser*, ajustada a su manifestación o evidencia objetiva —de las cosas del mundo, del propio ser y de Dios— y de sus exigencias jerárquicamente dadas; y 2) *de una inclinación permanente de la voluntad* a acatar tales exigencias y emprender su realización, que actualiza su propio ser o bien y el bien de las cosas relacionadas con el bien humano, frente a las solicitaciones de otros bienes de inclinaciones o apetitos inferiores, que atentan e impiden la realización de la inclinación espiritual a su bien propio, o sea, del hombre en cuanto hombre o persona, y que únicamente se obtiene por la orientación firme de su conducta hasta aquellos bienes, cuya posesión conduce a la conquista del Bien trascendente e infinito de Dios, en el cual el hombre logra su Fin trascendente supremo y, con él, la plenitud humana de su vida y de su ser y, con ella, su felicidad.

4. *El desorden moral, individual y social, fundado en el desorden intelectual.* — La crisis actual de los valores humanos en toda su compleja amplitud —y también de los valores cristianos, que se fundan en aquéllos y los suponen— reside inmediatamente en la pérdida de las virtudes morales, en el debilitamiento de la voluntad libre para orientarse hacia el bien específicamente humano, hacia el bien moral, frente a la atracción de los bienes de las pasiones, acrecentada fuertemente por los medios masivos de comunicación, bienes que se presentan como fin supremo o felicidad del hombre: los goces de la carne, la posesión de las riquezas, la exaltación propia y el afán de dominio por la abundancia de medios económicos y políticos. Este asedio de la libertad para apartarla de su auténtico fin o bien humano ha existido siempre, porque el hombre lleva en sí mismo las pasiones que tienden a arrastrarlo a sus respectivos bienes con detrimento del suyo propio. Lo que en este aspecto ha variado es la magnitud de la subyugante atracción que ejercen los bienes sensibles y mundanos sobre la voluntad, mediante la perfección técnica alcanzada por los medios de comunicación —el cine, la radio, la T.V., la prensa ilustrada, etc.— que los presentan con un esplendor y fuerza de tentación a veces superiores a la misma realidad, como nunca habían logrado hasta ahora.

Sin embargo, lo que caracteriza a la situación crítica del hombre y de su vida actual individual y social, es que ella ha llegado mucho más hondo, ha llegado a envenenar las fuentes mismas del perfeccio-

namiento y cultura humana, la vida de la inteligencia, mediante su *desarticulación de su objeto, el ser trans-subjetivo.* Sin la luz de la verdad, la verdad o inteligibilidad del ser, la inteligencia queda sumida en la oscuridad de una inmanencia finita, estéril y contradictoria.

La inteligencia es encerrada así en un *fenomenismo subjetivista, relativista y agnóstico.* Lo único a su alcance son los *fenómenos* de las cosas, tal como se presentan en su *apariencia subjetiva* de aquí y ahora, sin poder alcanzar ya más el ser *trascendente* en sí mismo –ni siquiera bajo alguno de sus aspectos– ni saber, por ende, qué son realmente las cosas, el hombre y Dios, ni si realmente existen. Un *relativismo agnóstico* sumerge al hombre en un caos sin sentido.

Desarticulada la inteligencia del ser o verdad trascendente de las cosas, clausa en su inmanencia subjetiva e histórica, la verdad absoluta –aun bajo alguna de sus facetas– resulta imposible.

Despojada la inteligencia de la verdad del ser, el hombre queda privado de la luz que guíe su conducta. Con el *ser* desaparece, *a fortiori,* el *deber-ser* o exigencia de bien. Sólo queda un *mundo caótico de fenómenos y tendencias,* sin posibilidad de ver su armonización jerárquica, y mucho menos de poder realizarla, porque con la desaparición del *ser,* la inteligencia ha perdido la luz que la guíe y la voluntad su objeto para poder actuar, que es el bien.

La actividad humana pierde así su *sentido moral,* de ordenamiento en busca de su perfección o plenitud, porque ha desaparecido en la inteligencia el *fin* o meta que la ilumina y confiere orientación y sentido a dicha ordenación; y, consiguientemente, la voluntad queda imposibilitada para orientar su actividad libre a dicho fin.

Y como el orden social se establece como una *exigencia moral* de cada uno de los miembros que componen la comunidad, diluida la norma y la actividad moral, también el orden social, establecido como exigencia u obligación desde el interior de las conciencias, carece de fundamento y resulta imposible.

El extravío de la inteligencia, cuando esá privada de la luz inteligible del ser o verdad trascendente *conduce inexorablemente al desorden humano personal y comunitario:* a la depravación sexual, a las drogas, a la ambición de riqueza y de poder, sin escrúpulos de medios, al sometimiento de los más débiles a los más fuertes, a la violencia y a la subversión y al *totalitarismo* sin vallas morales, que sojuzga enteramente a la persona humana como una cosa, privándola de sus derechos y envileciéndola con toda clase de atropellos.

5. *Conclusión: La reconquista del valor de la inteligencia para reconstruir el orden humano.* – Frente a esta situación actual, *agnóstica y relativista y, por eso, amoral,* que tiende a agravarse y profundizarse cada vez más en el mundo y a deteriorar los bienes

de la civilización y de la cultura, acumulados durante siglos, se impone un esfuerzo denodado y heroico de parte de todos los hombres, que aspiran a vivir con dignidad su vida humana –y más todavía, si se trata de su vida cristiana–, para reconquistar: 1) *el valor de la inteligencia,* a fin de alcanzar el ser o verdad trascendentes; para luego en la luz de esa verdad, 2) determinar con firmeza la trayectoria de la perfección humana, personal y social, y crear las virtudes morales capaces de encauzar de un modo permanente y decidido por ese sendero la actividad libre y, bajo ella, toda la conducta y vida humanas.

Pero nosotros sabemos por la Fe cristiana que el orden intelectual y moral –individual y social–, no será reconquistado sino *bajo la luz de la Verdad revelada y bajo la acción vivificante de la gracia divina,* las cuales, al dar a conocer al hombre un nuevo mun- e infundir en él una nueva vida divina, infinitamente superior a la espiritual natural, al constituir al hombre en *hijo de Dios,* en Cristo, lo restituye a su auténtica vida humana, lo capacita a reconquistar su verdad y su vida de persona. Porque sólo bajo la Verdad revelada y la gracia de Cristo, el hombre es curado de sus heridas, causadas por el pecado original, en la inteligencia y en su voluntad –oscurecida aquélla y debilitada ésta– y es capaz de rehacer su verdadera vida humana –personal y social– y restablecer y revitalizar con ella la cultura o el humanismo.

Capítulo XVI

ESPÍRITU Y MATERIA, SER Y VIDA PARADOJAL DE LA PERSONA HUMANA

1. *El mundo y la vida corporal.* — Por su cuerpo el hombre es una parte del universo, sometido a las leyes necesarias que rigen la materia. Por encima de la pura materia, el hombre posee además una vida fisiológica o vegetativa, inconsciente, que hace de su cuerpo una unidad orgánica, en que las fuerzas físico-químicas aparecen ordenadas y dirigidas al bien del todo por un principio vital; el cual, por eso mismo, es esencialmente superior a la materia, bien que a la vez esencialmente dependiente de ella. En efecto, la vida fisiológica es un ordenamiento de las fuerzas materiales físico-químicas, inexplicable por ellas mismas, desde que aparecen subordinadas a un fin superior, ordenadas por un principio intrínseco vital como partes subordinadas al bien del todo. Por eso, una unidad orgánica en que todas las partes se subordinan al bien del todo, implican un principio vital irreductible a la sola materia. Pero a la vez este principio depende esencialmente de ella, ya que no puede operar sino dirigiendo las fuerzas materiales a su fin superior, en que ellas actúan como parte de un todo.

2. *La vida consciente de los sentidos.* — Más arriba de esa vida fisiológica, aparece otro tipo de vida esencialmente superior a ésta y que no puede explicarse como un fruto de la misma: la vida consciente de los sentidos.

En efecto, el conocimiento es la aprehensión del ser distinto del propio y en cuanto distinto u *objetivo*, de una manera enteramente diferente y hasta opuesta a la manera de recepción material, por pura pasividad o yuxtaposición. El conocimiento es la aprehensión de otro en cuanto otro u *objeto* en el seno del acto sujetivo, de una manera consciente o tomando conciencia del ser del otro y del ser propio. La conciencia y el conocimiento suponen el sistema nervioso y la vida vegetativa, sin los cuales no pueden darse. Sin

embargo, es algo esencialmente superior a esa vida inconsciente del sistema nervioso. No se puede pasar por grados de lo inconsciente a lo consciente: la conciencia no se presenta como un perperfeccionamiento de la vida fisiológica, hay un *hiatus* entre las dos. Querer explicar la conciencia por el sistema nervioso, advierte Bergson, equivaldría a querer explicar la comunicación del pensamiento y emociones de dos interlocutores telefónicos, por los cables y la corriente eléctrica, porque sin ellos es imposible esta comunicación a distancia. La conciencia y el conocimiento es algo enteramente nuevo y totalmente otro de la vida fisiológica, de tal manera que no puede reducirse a ésta, aunque necesite de ella como de su instrumento, como en el caso de los dos que hablan por teléfono.

Esta vida comprende la aprehensión de los seres materiales concretos por la intuición de los sentidos externos y la reproducción y combinaciones de los mismos por los sentidos internos, a la vez que el apetito o tendencia hacia los diversos seres o bienes externos, también concretos, relacionados con la conservación del individuo y de la especie, que incluye los sentimientos sensibles de lo agradable y desagradable, de atracción y repulsión, etc. La vida de los sentidos, si bien proviene e indica un principio superior de vida consciente, irreductible a la materia y, por eso, se desenvuelve en el nivel de la conciencia y conocimientos y del apetito con una gran riqueza de posibilidades y una amplia espontaneidad, sin embargo, tal vida se realiza y depende constante y causalmente de los órganos y, como tal, está sujeta al *determinismo causal*, propio de la materia. Procediendo, bajo la dirección de un conocimiento, de un principio intrínseco y espontáneo, la actividad apetitiva de la vida animal, con la cual este ser actúa sobre el mundo en razón de su conservación individual y específica, está sujeto a leyes necesarias: procede de un modo tal que no podría proceder de otro modo. Lo que sucede es que esta necesidad no es violenta o contraria a la naturaleza del ser, ni siquiera es rígida, como la de las leyes físicas o químicas, ni siquiera como las leyes biológicas; el lazo que vincula necesariamente el apetito con el bien excitante, a través del conocimiento sensible, es muy amplio y permite una realización concreta muy variada, con muy diversos matices, de acuerdo a las circunstancias diferentes, precisamente por la riqueza del principio causal del que proviene. Piénsese en la diferencia que media entre la necesidad de la ley de la gravedad –la caída de una piedra– con el vuelo de un pájaro en busca de alimento y que va sorteando los diversos obstáculos en su camino y determinado a la vez por uno u otro bien excitante, todo lo cual hace cambiar el vuelo en diferentes direcciones. Sin embargo, esta espontaneidad del pájaro, no llega a ser libertad. "La cadena del determinismo, dice hermosamente Bergson a propósito de la vida vegetativa y sensitiva, se alarga pero no se rompe".

3 *La vida espiritual del hombre: la inteligencia* – Pero por encima de la vida consciente animal de los sentidos y apetitos con objetos materiales concretos, aparece una vida total y esencialmente superior a las anteriores y que en su actividad se independiza de toda materia, y por eso, es *intrínseca y totalmente inmaterial*, o sea, *espiritual*. Vinculado y dependiente del conocimiento orgánico de los sentidos en *razón del objeto*, el conocimiento intelectivo llega a aprehender un objeto distinto del propio acto, un *ser trascendente* como tal: como *ser* y como ser *realmente distinto u objeto* del propio acto, a la vez que aprehende su *ser inmanente*, como *ser* o *sujeto* distinto del objeto. La primera mirada del entendimiento aprehende el *ser* o *esencia* de las cosas materiales dadas en los sentidos, pero lo aprehende inmaterialmente como *ser o esencia* abstracta, más allá de todo ser material individual, fuera del espacio y tiempo en que existe y actúa toda materia. El *ser* como tal o como *esencia* capaz de existir es *inmaterial*, incapaz de ser aprehendido por los sentidos materiales, e implica, por eso, una actividad enteramente inmaterial en el acto intelectivo que lo aprehende. Pero hay más. En sucesivos pasos de *abstracción* y *separación* de la materia, el entendimiento es capaz de elaborar conceptos que aprehenden *objetos enteramente inmateriales*, que no pueden existir con materia, y puede llegar incluso a demostrar la realidad de tales seres existentes sin materia, como Dios o la propia alma espiritual.

El objeto de la inteligencia, alcanzado a través del objeto de los sentidos y, como tal, dependiente del mismo, no se confunde ni se puede confundir con éste, lo trasciende esencialmente, y tiene un *objeto formal específicamente propio*, universal, abstracto e inmaterial, que supone, por lo mismo, una actividad y principio, una facultad, inmune enteramente de la materia, *espiritual* capaz de aprehenderlo y darle existencia inmaterial en la unidad intencional de su acto. El mundo objetivo de la inteligencia trasciede todo el mundo material de espacio y tiempo y está oculto como tal, a los sentidos: es el mundo del *ser*, de *todo lo que es*, de las *esencias* abstractas de la materia concreta, de las *relaciones* –el *mundo de las Ciencias y Filosofía natural*–, de los *entes* que pueden concebirse sin materia sensible alguna –*el mundo de las Matemáticas*– y el mundo de los seres que, además de concebirse sin materia, existen o pueden existir sin materia –*el mundo de la Metafísica*–.

Ese mundo objetivo inmaterial e infinito en amplitud –el *ser* en todas sus manifestaciones y posibilidades– únicamente se de-vela ante la inteligencia, precisamente porque su actividad no está

intrínsecamente vinculada a ningún órgano, es *enteramente inmaterial* o *espiritual.*

4. *La vida espiritual del hombre: la libertad.* – Frente a ese mundo infinito del ser, de-velado y aprehendido por la inteligencia, surge en el espíritu una segunda actividad: la que se dirige a realizar y posesionarse del ser. El *ser,* en cuanto objeto de este apetito espiritual o voluntad o, brevemente, en cuanto apetecible, es el *bien.* El *bien* no es sino el *ser* en cuanto *objeto del apetito* o tendencia y amor espiritual.

La voluntad está determinada objetivamente o especificada por el mismo objeto –en toda su amplitud– que la inteligencia aprehende o conoce –*el ser*– y que en cuanto apetecible u objeto de la voluntad constituye el *bien. El bien es, pues, el objeto formal especificante de la voluntad.* Por eso, la voluntad está necesitada a actuar o querer ineluctablemente bajo la noción objetiva de *bien; el bien como bien,* objeto propio de la voluntad, trasciende lo material y es, en cuanto tal, inasible por los sentidos. Esta amplitud infinita de su objeto, el bien, es el *objeto necesario* de la voluntad en cuanto a su *especificación.* Como en el caso de la inteligencia, la voluntad es capaz de tal objeto infinito, el *bien,* a causa de su exención intrínseca de toda materia, de su *espiritualidad.* En tal amplitud objetiva, *fundada en la espiritualidad,* tiene su razón de ser la *libertad. Sólo el espíritu es libre.* Los seres materiales, hasta los animales inclusive, se rigen por leyes necesarias –físicas, químicas, biológicas e institivas– cada vez más amplias de acuerdo a la riqueza y a la jerarquía ontológica de los seres inorgánicos y vivientes, con vida inconsciente y con vida consciente, pero siempre dentro de un determinismo causal, desprovisto de autodeterminación consciente o *libertad.*

Para constituirse ésta necesita de la inmaterialidad perfecta del espíritu, porque no se constituye como una indiferencia pasiva –propia de la materia– capaz de recibir determinaciones, sino *activa,* derivada de la propia riqueza de su ser, *dueña de su propia actividad* y capaz de dirigirla a uno u otro objeto y aún de impedirla totalmene. No se trata de una falta de determinación por pobreza, sino de un tener en su poder múltiples determinaciones posibles y hasta opuestas, capacidad para determinar el propio acto hacia un objeto u otro o abstenerse del mismo.

Este dominio activo de la propia actividad no existe en ningún ser material y es, de por sí, un indicio de que es fruto de algo esencialmente superior a ella, es decir, de la *espiritualidad.* Pero que la libertad suponga y proceda del espíritu queda patente si se considera que tiene su raíz en el *juicio de indiferencia* de la inteligencia, constituido tal por la *espiritualidad.* En efecto, la amplitud infinita del objeto de la inteligencia: el *ser,* fruto de su independencia de la materia, de su *espiritualidad,* proyecta al impulso apetitivo de la voluntad hacia el *bien en sí* o *felicidad, objeto especificante* y, como tal, *necesario* de la voluntad. Esta es la razón por qué la voluntad no pueda apetecer nada sino *bajo la noción de bien.* De ahí que frente a cualquier bien finito y aún frente al Bien infinito *finita o imperfectamente aprehendido,* la voluntad *pueda quererlo,* porque *participa del bien,* especificante de su acto, pero *pueda también no quererlo o querer otro bien,* porque ninguno de ellos adecua o llega a ser *el bien en sí,* la felicidad, objeto especificante de su acto: *la voluntad tiene en su amplitud activa capacidad de poder querer uno u otro bien o de no quererlo,* es decir, es *libre.* La libertad tiene, pues, su raíz en el objeto infinito *el bien o felicidad,* que especifica la vida de la voluntad, en amplitud objetiva, que se funda en el objeto infinito de la inteligencia, –toda la vida del espírtu tiene un objeto infinito, el *ser*– que, por eso, frente a los seres o bienes determinados, objetos de la voluntad los presenta en un *juicio de indiferencia,* sin necesitar a la voluntad a ningún determinado acto u objeto. La voluntad es quien debe decidir por uno u otro acto bajo la formación del juicio elegido. Ahora bien, hemos dicho que si la inteligencia no está limitada a ningún objeto determinado, sino que es capaz de conocerlos a todos bajo la amplitud infinita del *ser,* es precisamente porque está exenta de toda dependencia intrínseca de la materia, o sea, porque es *espiritual.* La raíz, pues, y causa constitutiva de la libertad es la *espiritualidad* de su acto y del acto intelectivo que la dirige y la provoca.

5. *La vida y el mundo de la persona.* – Por su espíritu –a través de su actividad que aprehende o apetece el *ser*– el hombre *no sólo es,* como son las demás cosas, sino que por la *inteligencia sabe que es* y *que las cosas son* y es capaz de *de-velar lo que las cosas son,* se *posesiona de sí* y *de las cosas* por la *conciencia* y el *conocimiento intelectivo;* al par que por *su voluntad libre* es capaz de transformar y posesionarse de su propia actividad libre para hacerla *buena* –o *mala*– como humana y, a través de ella, puede transformar y posesionarse de la actividad sensible de su propio cuerpo para hacerla *buena* y también puede transformar las cosas exteriores para convertirlas en *útiles y bellas* y hacerlas servir a su propio bien humano. Además desde los seres finitos y contingentes, también del propio, puede llegar a conocer a Dios, como su Causa primera necesaria y su Fin o Bien supremo y de-velar desde Él sus exigencias sobre el hombre en forma de normas u obligaciones morales,

hombre, frente a esta *dualidad de vida* consciente animal y espiritual, procedente de dos principios inmediatos esencialmente distinpor el otro. Se puede mostrar cómo esas dos tendencias, excluyentes o absorbentes la una de la otra, se han dado y repetido frecuentemente a través de la historia de la Filosofía desde sus orígenes hasta nuestros días.

Desde Parménides a Platón, desde Descartes y Leibniz a Malebranche y Spinoza, desde Fichte y Schelling hasta Hegel, desde Croce y Gentile hasta Lavelle, Husserl y Max Scheler, por caminos y sistemas muy diversos, se advierte *una concepción preponderantemente espiritualista* del hombre, en que su vida y su ser son considerados y reducidos exclusiva o casi exclusivamente al espíritu con desmedro y hasta con la negación del psiquismo inferior y del cuerpo, al que en algunos casos se lo llega a presentar como un principio enemigo del espíritu y del hombre, como acaece en Platón y en el Maniqueísmo. Por el otro extremo, desde Empédocles hasta Demócrito, desde los Sofistas hasta los Académicos y Pirrónicos, desde Locke y Berkeley hasta Hume, desde Wundt y Fechner a Comte, Taine y Spencer, el hombre es considerado sólo como un animal más perfeccionado, toda la vida espiritual quiere ser explicada por sus aspectos psicofísicos y, en la mayor parte de los casos, por la sola actividad corporal.

La verdad es que es fácil caer en uno u otro extremo, dada la íntima relación, dependencia y unidad sustancial de ambos psiquismos, según que uno se ubique en uno u otro para considerar al hombre exclusivamente desde él.

8 *La concepción materialista de Marx.* – Pero indudablemente la tentación y el peligro actual es el *Materialismo* de supresión del espíritu y aún de todo principio superior a la materia y la absorción y explicación del hombre y de su vida espiritual por su psiquismo inferior y éste a su vez por la sola materia. Tal es el caso de Marx y de Freud.

El desarrollo de las Ciencias fisicoquímicas, biológicas y psicológicas, la observación de su constante dependencia de la materia, ha conducido a numerosos investigadores a *suponer* que toda la vida humana es fruto de la materia y de su evolución. Así cuando se descubre la relación entre ciertas funciones de la inteligencia y determinadas partes del cerebro, se afirma que éste o tal región del mismo es el órgano de la inteligencia, olvidando que por la amplitud y naturaleza de su objeto la inteligencia es espiritual y que tal relación de dependencia debe buscarse en la subordinación en que la inteligencia se encuentra, en razón del *objeto*, respecto a la imaginación; la cual sí, como sentido interno *depende causalmente del*

tos e irreductibles, pero de una *unidad sustancial y personal*, surge la tentación y el peligro de considerar únicamente uno de esos principios con exclusión del otro y de querer explicar y reducir el uno que actúan sobre su libertad y conducta para ordenarlas a ese Fin y hacerlas específicamente buenas.

Todo este ámbito de la actividad *técnica y artística, moral y científica, filosófica y religiosa*, constituyen el mundo de la *cultura o humanismo*, el *mundo exclusivo de la persona*, con sus derechos y deberes que de esa situación dentro del ser del mundo y frente al Ser de Dios se derivan; mundo en el cual y con el cual ella encuentra el camino de su perfeccionamiento en dirección a su plenitud, más allá de la muerte, con la posesión del Bien infinito, el camino para vivir y desarrollar armónicamente su *vida propia de persona*.

6. *Dependencia de la persona respecto de la materia.* – Coexisten, pues, en el hombre dos psiquismos: 1) Uno dependiente de la *materia* y, como tal, limitado, en el *conocimiento*, a actos de objetos concretos e individuales, y, en el *apetito*, sujeto al determinismo o necesidad de actuación, propia de la materia; y 2) otro enteramente *exento de toda materia*, es decir, *espiritual*. Entre ellos no rige una coexistencia paralela, sino una unidad jerárquicamente organizada del ser y de la vida humana: *la unidad de la persona y de su actividad*. Porque, intrínsecamente independiente de la materia, la actividad espiritual aparece, sin embargo, dependiente de ésta, en razón del *objeto*, en cuanto que la inteligencia no aprehende su objeto propio y específico, el *ser*, sino a través de los datos materiales de los sentidos; y a su vez la voluntad es atraída por los bienes sensibles que caen dentro de la órbita de su objeto, el *bien*, fuera de que no puede actuar sin el conocimiento previo de la inteligencia, a través del cual actúan los sentidos sobre ella. Tal dependencia constante del psiquismo superior espiritual respecto a la materia en razón del *objeto*, trae aparejada consigo también la dependencia del órgano y el cuerpo, que intervienen causalmente en la vida de los sentidos. La vida del *espíritu encarnado*, que es el hombre, no es posible nunca sin la intervención de la vida sensible y, consiguientemente, sin la intervención de los órganos corporales.

Tal dependencia de la vida espiritual respecto de la vida material y el cuerpo, supone que el alma espiritual humana no es una sustancia completa que se baste a sí misma, sino una sustancia incompleta, que necesita del cuerpo, de la *unión sustancial con él*, para constituir al hombre y su vida.

7 *Las tensiones del espíritu y la materia a través de la historia de la filosofía.* – Frente a esta rica complejidad de vida y ser del

una conformación cerebral más perfecta es causa de una más rica imaginación y memoria sensitiva, que condiciona, en razón de su *objeto*, un enriquecimiento de la vida intelectiva.

Cuando Marx afirma que el hombre consiste en una "necesidad material de comer, beber y engendrar" y que, por ende, todo depende de la economía o, mejor, de la posesión de los medios de la producción para lograr la posesión de los bienes que sacian tales necesidades, sólo tiene en cuenta el aspecto material del hombre, y olvida y desconoce las necesidades del espíritu: de la verdad, de la justicia, del bien, de Dios y de muchas otras cosas más. El error de Marx no está tanto en afirmar la importancia de lo económico para la vida humana, para la vida corporal y, desde ella, también para la espiritual en cuanto ésta depende de aquélla; sino en la *unilateralidad* y exclusivismo de su afirmación: en querer hacer depender toda la vida humana, individual y social de lo económico y de la posesión de los bienes de la producción y en querer hacer depender de estos bienes las manifestaciones más puras del espíritu —como la Evangelización, las obras de caridad de los misioneros, etc.— y todos los acontecimientos históricos, aún los realizados con absoluto desinterés, generosidad y puro amor. La verdad que encierran las afirmaciones de Marx, a causa del aspecto material que acompaña siempre todas las manifestaciones de la vida del hombre, resultan distorsionadas y terminan en una burda falsedad, alejada de toda realidad, cuando ellas quieren negar lo espiritual y pretenden explicar las manifestaciones del espíritu por la sola materia y los bienes de la producción. Bastaría recordar el solo hecho de la vigorosa supervivencia de la religión en Rusia y otros países comunistas, después de más de cincuenta años del régimen y persecución religiosa, sin ningún motivo económico válido, para comprender el absurdo de la afirmación de Marx.

No se puede negar el enorme influjo que ejerce el factor económico en el desarrollo histórico y en la vida social e individual del hombre; más aún tal factor suele entremezclarse y estar presente aún en acciones realizadas con fines espirituales. Lo que es absolutamente falso es que lo económico y, en general, lo material, sea lo único que mueve la actuación de los hombres, y que la trama *"estructural"* material de la historia sea la que determina las *"superestructuras" o "ideologías"* jurídicas, políticas, estéticas y religiosas. El *materialismo histórico* de Marx, como su *materialismo dialéctico*, al querer explicarlo todo por la posesión de los medios de la producción —de la naturaleza o del propietario de los mismos— desconoce la verdadera realidad del hombre, de sus motivaciones y de su historia, y acaba en explicaciones simplistas, violentas, que reducen la compleja realidad del hombre y de su historia a un verdadero

órgano, en este caso del cerebro. La misma relación en que se encuentra la mayor o menor inteligencia con la más rica o menos rica conformación cerebral, debe buscarse por ese mismo camino: lecho de Procusto, que mutila y deforma la realidad de acuerdo a una concepción previa asumida a priori.

9. *La concepción materialista de Freud.* — Otro tanto sucede con el psicoanálisis de Freud. No se puede negar la enorme influencia que en la vida y conducta del hombre ejerce la *libido*, esta pasión tan vehemente, que surge en él de su vida y ser animales. El error de Freud, como el de Marx, reside en pretender explicarlo todo con la *libido*, desconociendo que en el hombre hay otras pasiones y, sobre todo, que hay otro *psiquismo y vida espiritual*, que se mueve por otros móviles específicos y propios, que no son "sublimación" o la libido enmascarada —sin negar que en algunos casos pueda darse tal fenómeno—, como son la verdad, la justicia, el amor desinteresado de benevolencia o amistad; y que hay una *libertad*, fruto del espíritu, capaz de dominar la *libido* y entregarse a los bienes del *espíritu*. Si en muchos hombres parecen tener aplicación las teorías freudianas, es porque hay muchos hombres, en que la vida del espíritu, de sus valores y de su libertad no se han desarrollado y educado o, en otros términos, se trata de hombres, que habitual y casi exclusivamente, viven la vida animal de los sentidos. Pero ello no quiere decir que esos mismos hombres, educados y desarrollados en su vida y aspiraciones espirituales, no puedan dominar la *libido* y ordenarla por los cauces de las normas morales del espíritu y carezcan en absoluto de una vida espiritual movida por bienes y valores superiores a los de la sexualidad y la materia.

Por lo demás, como en Marx, las explicaciones de Freud para reducir todas las manifestaciones de la vida humana a la sexualidad, resultan, al final, de un simplismo apriorista, que lejos de ser demostradas, suponen y se apoyan en la teoría que se quiere demostrar, la cual contraría el testimonio más evidente de nuestra conciencia. ¿Quién es el hombre que alguna vez no ha obrado por motivos enteramente ajenos a la *libido*?

Es muy fácil subrayar el aspecto económico, sexual, el ansia de poder y otros motivos materiales que puedan intervenir en la vida humana individual y social. Más aún, ya hemos dicho que siempre tiene que haber un aspecto material en la actividad espiritual humana, desde que el hombre no es un ángel metido en un cuerpo, sino *un alma espiritual sustancialmente unida al cuerpo*, en el cual toda su vida espiritual, en sí misma independiente de la materia, depende constantemente, en razón de su objeto, de la vida psíquica animal, y, por lo mismo, del cuerpo.

10. *Irreductibilidad y unidad de espíritu y materia.* — Hace muchos siglos que Santo Tomás dijo que "el hombre es el más perfecto de los animales y el más imperfecto de los espíritus" y, que, por eso, "su vida habitualmente se desarrolla sobre los objetos materiales", y la vida del espíritu, como la Filosofía, la meditación y otras actividades espirituales, son siempre difíciles y resultado de un vigoroso esfuerzo para sobreponerse a la atracción que los objetos materiales ejercen sobre el hombre a través del conocimiento más fuerte e intuitivo de los sentidos. En cambio, carente de intuición intelectual para ponerse en contacto directo e inmediato con las realidades espirituales, que sólo aprehende por analogía, a través de los objetos materiales, inmediata pero abstractamente conocidos, el hombre en toda su vida espiritual lleva la impronta de este origen primero y pobre de su conocimiento de las realidades superiores a la materia, que por eso mismo se hace difícil y fruto de un constante esfuerzo de superación de lo material.

Adelantándose a la Caracterología contemporánea, observa Santo Tomás, cómo las diversas conformaciones del cuerpo influyen en la capacidad y vida propia del espíritu. De un modo análogo también Max Scheler sostiene, con sus categorías de *psique y neuma*, que la actividad espiritual o del *neuma*, siendo irreductible a la de la material o de la psique, sin embargo no se da sino en ella, y siendo la más elevada y noble en la jerarquía ontológica, es, sin embargo, la más débil frente a las poderosas fuerzas psíquicas y materiales. Ningún tomista pondría jamás en duda la enorme influencia del cuerpo y de lo material —lo económico, lo técnico, lo sexual— y del conocimiento sensible en la vida espiritual del hombre y en su vida social.

Pero ningún filósofo tampoco como Santo Tomás ha exaltado la nobleza y afirmado con más vigor la *irreductibilidad del espíritu* y de su vida frente a la materia y frente a la vida psíquica material. *La vida espiritual* es *la vida específica* del hombre, la que lo constituye *persona* y lo distingue y diferencia de todo el mundo material y lo coloca en un grado inmensa y esencialmente superior a la materia. Esta persona, una sola de ellas, afirma Santo Tomás, *"vale más que el universo material"*, porque es dueña de sí y del mundo por la conciencia y el conocimiento intelectivo y por su libertad, con los cuales es capaz de transformar su propia actividad y la de las cosas y perfeccionar tanto su propio ser como el ser de las cosas mundanas. Es el único ser dueño de su propia actividad y capaz de develar y posesionarse, intencionalmente, de un modo íntimo e inmaterial, del ser propio y ajeno y del mismo Ser de Dios; el único ser capaz de relacionarse con esos seres y con el propio y a la vez el único capaz de relacionarse y poseer por su conocimiento y amor

a Dios, perfeccionando su propio ser con esta relación cognoscitiva y amorosa, es el único ser dotado de un alma espiritual y, como tal, incorruptible e *inmortal*, capaz de sobrevivir para siempre más allá de la muerte y que lo constituye y hace *persona*. El hombre es el único ser con obligaciones y derechos inalienables que le vienen por su Fin o Bien divino para el que está hecho, y de cuya relación con Él, emanan las exigencias normativas para su libertad y su conducta, para su perfeccionamiento en orden a la posesión de Dios, imperfecta en la vida presente y plena, en la eternidad.

Tal la realidad paradojal del hombre, con pasiones y deseos terrenos de un animal, que lo avergüenzan, y con ansias y aspiraciones espirituales y generosas de cielo, que lo ennoblecen.

"El hombre, mitad ángel y mitad bestia", el hombre "una caña tan débil y quebradiza, según su cuerpo, dice Pascal, y a la vez tan noble y vigoroso por su espíritu, una caña que piensa, capaz de abrazar al mundo con su pensamiento y de enfrentar con su libertad las fuerzas más poderosas de la materia".

CAPÍTULO XVII

LA PERSONA HUMANA, IMAGO DEI

1. Los seres puramente materiales están entre los seres, pero no llegan a aprehender el ser y tener conciencia de él. Aun los animales conocen las cosas por sus sentidos, pero no descubren su *ser* ni tampoco *su propio ser*. Los seres materiales, sin excluir a los animales, no trascienden el mundo de la realidad fenoménica y viven encerrados en ella. Y al no descubrir el *ser*, tampoco conocen sus relaciones y son incapaces de avanzar en sus conocimientos para penetrar en el modo de ser de las cosas o fin de modificarlas en su modo de actuar, regulados como están por el Pensamiento creador a través de leyes necesarias físicas, químicas, biológicas e instintivas.

El hombre, en cambio, por su *espíritu* de-vela y aprehende el *ser* de las cosas y el *ser propio* y también *el de Dios*. Hasta su advenimiento al mundo, las cosas *eran* realmente, pero no había en ellas *conciencia* de su ser. El ser que realmente eran estaba velado a sus ojos. recién con la aparición del hombre, el ser oculto de las cosas es *de-velado* y aprehendido. Con su inteligencia el hombre sabe que las cosas *son* y que con su modo de ser o *esencia* ellas existen o están allí *presentes;* a la vez el hombre adquiere conciencia de que también él realmente *es, está presente* a sí mismo, como ser distinto de los demás seres, como *sub-jectum* frente a los *ob-jecta*. La aprehensión del ser de las cosas y del propio hombre confiere a éste su conciencia de ser *sujeto* frente a los seres *objetos*. Esta presencia o ser de cosas y de la propia realidad, que era realmente pero que estaba oculta en las cosas, que era sin que éstas lo supieran o tuvieran conciencia de ello se manifiesta en su luminosa realidad y cobra sentido de tal en la inteligencia. El hombre es el ser privilegiado, único en el mundo material, en cuya conciencia se *de-vela* o hace *presente* el *ser* o *presencia* de las cosas, *su propio ser*, en último término el *Ser mismo de Dios*. Sólo en el hombre y por acción de su inteligencia el ser se hace *presente* y se manifiesta como *ser*.

El *Ser* en su Acto infinito y divino es consciente o poseído por el Acto de *Entender*, con el que se identifica.

Cuando Dios hizo partícipes de su Ser a otros seres, las cosas materiales comenzaron a ser sin saber que eran: El ser, de-velado en su Causa primera, sin perder su realidad y su verdad o inteligibilidad, quedó oculto en ellas, al carecer –privados de espíritu– de inteligencia y conciencia.

Pero al hombre Dios le confirió no sólo el ser sino el ser en el grado superior de total inmaterialidad o *espiritualidad;* con la cual lo hizo inteligente, capaz de de-velar y posesionarse inmaterialmente del *ser trascendente* de las cosas y de su propio *ser inmanente.*

El hombre es, pues, el ser único en el mundo material, donde el *ser* de las cosas y del propio hombre y del mismo Dios *se manifiesta* como tal, *se hace presente* en su aprehensión.

El ser del mundo, oculto a sí mismo, sin saber que es, adquiere conciencia de *ser* o de *real presencia* en la inteligencia, donde comienza como a existir de nuevo de-velado en su íntima realidad.

El *ser* y el *entender,* es decir, la verdad o inteligibilidad y la inteligencia, identificadas en el *Acto puro* e infinito de Dios, separados en los seres participados finitos: en el ser *material* de las cosas y en el *ser espiritual* del hombre, respectivamente, vuelven a unirse e *identificarse* –no real, sino intencional o inmaterialmente– en el *acto* del conocimiento *espiritual de la inteligencia* humana: la inteligibilidad oculta de los seres materiales y del propio hombre se desoculta y penetra en el acto espiritual de la inteligencia como *ob-jectum* aprehendido en su ser. *En el espíritu* del hombre se reencuentra el *ser* con el *entender.* La dualidad real de ser y entender, impuesta por la finitud y la materia, es superada en el acto del conocimiento espiritual, en cuyo seno se reconquista la unidad e identidad –de una manera intencional o inmaterial– de ambos, con que inicial y realmente estuvieron en el Ser imparticipado e infinito de Dios.

De ahí que el hombre *por su acto espiritual* de inteligencia se constituya en el santuario del *ser:* únicamente en él el *ser trascendente e inmanente* logra su de-velación o manifestación, *su conciencia de tal* y, por eso mismo, sea también y se constituya en *persona* e *imago Dei,* ya que, a semejanza de Él, *puede llegar a la posesión consciente del ser inmanente y del ser trascendente,* tanto de los entes del mundo como del Ser del mismo Dios. La persona humana en el mundo es el único ser, donde se de-vela y se toma posesión consciente del *ser,* y, por eso, es *imago Dei,* imagen de Dios, en quien todo su infinito Ser está manifiesto ante su Inteligencia también infinita. Fuera del hombre, los seres ocultos a sí mismos están como esperando ser de-velados o manifestados en su ser en el acto del entender humano, como anhelando este reencuentro con la luz de la inteligencia que los arranque de su ocultamiento y haga patente o presente su verdad o su ser.

2. *Imago Dei* por su acto espiritual de inteligencia, que restablece la unión originaria divina de Ser y Entender, quebrantada por la finitud material, la persona humana lo es además porque con su apetito espiritual o *voluntad* se encuentra y consigue –por conquista o realización– *la posesión del bien como tal.* Porque también la Voluntad o el *Amor* infinito, identificado con el *Bien* de la propia Esencia en Dios, se separan en los seres finitos, como bienes que son sin ser apetecidos por ellos mismos, y como voluntad finita que no los posee, para reencontrarse en el acto del querer espiritual, que toma posesión de los mismos. Los seres finitos materiales con su bondad o afectividad apagada están como esperando el acto de voluntad que realmente los apetezca como bienes y les confiera así acto o realidad de bondad amada, reencuentro de *bondad* y *anhelo* en el *acto de amor* o posesión gozosa del bien.

También por la vía de la voluntad el hombre restablece el encuentro de *ser* o *bondad,* hasta entonces aislada, con *el acto de búsqueda,* primero, y, luego, de *encuentro y posesión gozosa en el acto de amor.*

Por el acto del espíritu, pues –por el conocimiento y el apetito y el amor– el hombre reconquista la unidad del *ser con el entender* y *el querer.* Un entender y querer, de sí desposeído, por su finitud, del ser trascendente, y, por otro lado, un ser objetivo oculto, como ser inteligible y callado como ser amable, se reencuentran maravillosamente en el acto de aquél, que los de-vela o *ilumina en su verdad* y les confiere *acento y llamado con su respuesta de amor; ser en potencia –verdad y bondad–* que logran *acto* de tales en el *acto aprehensivo y amoroso del espíritu en el hombre.*

3. Finalmente el hombre es *imago Dei* y, como tal, *persona,* porque continúa en el mundo –sólo él– la obra creadora de Dios.

Hasta el hombre los seres actúan conducidos por un determinismo de leyes necesarias, impresas por Dios en su actividad, de modo que se perfeccionan y acrecientan el ser y el bien del mundo sin saberlo ni proponérselo ni quererlo consciente y libremente, siempre del mismo modo, sin salirse jamás del ámbito de las leyes que los guían.

En cambio, con su libertad, el hombre elige libremente el fin o bien y los medios para conseguirlo o realizarlo, y así de una manera consciente, libre y responsable aumenta el *ser* o *bien* en las cosas y en su propio ser por la *cultura o humanismo.* Sólo la persona humana es capaz de acrecentar el bien del mundo más allá del ámbito material, por propia elección, de proponérselo y realizarlo por

mundo sacándolo de la nada con su *creación*. El hombre, sin crear o sacar el ser o bien de la nada, lo produce o consigue desde otro ser, como *trans-formación* del mismo para hacerlo *útil* –*técnica*– propia iniciativa y decisión. Dios acrecienta el ser o bien en el o *bello* –*arte*– o para hacerlo *bueno* –*moral*– o para acrecentar su de-velación de *ser* o *verdad* –*ciencia y filosofía*. *Técnica y Arte, Moral y Ciencia y Filosofía* son los sectores de la *actividad cultural o humanista*, con que el hombre –en pos de la acción creadora de Dios– por propia iniciativa, consciente y libremente *aumenta el ser o bondad del mundo y del propio hombre* para hacerlos contribuir al perfeccionamiento de la propia persona humana y de las demás personas, para prepararlas así a la posesión definitiva y perfecta del Ser, Verdad y Bondad infinitos de Dios.

4. Cuando el hombre, más allá de su reencuentro con el *ser* finito –*verdad, bondad y belleza*– y con el *Ser infinito* finitamente conocido y amado, y de su obra de *acrecentamiento del ser o bondad* en las cosas y en el propio ser y vida espiritual intelectiva y volitiva, por la *cultura*, y mediante esta actividad de *imago Dei*, más allá de su vida de *homo viator*, logre la posesión plena del Ser, Verdad y Bondad de Dios, llegue a la posesión de su vida de *homo beatus*, con ella alcanzará la *plenitud de su ser* y de su vida personal, *su plenitud de imago Dei:* sin identificarse con Dios, logrará unirse y posesionarse de su *infinito Ser* de la manera más íntima y penetrante: la Verdad divina traspasará –como la luz el cristal– y saciará su entendimiento y con su Bondad actuará totalmente la capacidad de amor de su voluntad, constituida así en bienaventuranza.

Desde este acto supremo y trascendente –más allá de la vida presente– de la persona humana, que la configura en toda su grandeza y plenitud de *imago Dei*, cobran su cabal sentido aquellos primeros pasos, antes mencionados, de su actividad intelectiva y volitiva, encaminados desde un principio a ese Fin o Bien supremo de su vida y de su *ser espiritual* de *imago Dei* en el destierro de *homo viator*.

CAPÍTULO XVIII

VERDAD Y LIBERTAD EN SANTO TOMÁS

FUNDAMENTO ONTOLOGICO-ESPECULATIVO DEL ORDEN ETICO-PRACTICO

I

RELACIONES DE LA ACTIVIDAD TEORETICA Y PRACTICA

Primera actividad del espíritu: la inteligencia contemplativa del ser o verdad ontológica.

1. Frente a la realidad propia y ajena el espíritu es capaz de asumir dos actitudes diferentes y hasta opuestas en el movimiento: de aprehensión del ser tal cual es, la una; la de modificación del mismo, la otra. Por la primera el ser penetra y modifica al espíritu; por la segunda éste penetra y modifica al ser.

En la primera el espíritu tiende a posesionarse inmaterialmente del ser que no es, es decir, a aphenderlo como *ob-jectum* en el seno de su acto intencional, como ser trascendente dado en la propia inmanencia, sin modificarlo para nada en su existencia real. La acción del espíritu sólo intenta hacer posible la penetración en su propia inmanencia de la realidad trascendente que aquélla no es, de la única manera posible de dejarlo inmutado en su propio ser, vale decir, no de una manera física o de incorporación material, sino como término trascendente objetivo de una tensión intencional de sujeto y objeto, en que se realiza toda la actividad consciente.

La actuación del espíritu en este plano de *contemplación* o intelección –*intus-legere*– del ser, sólo tiene como finalidad poner en contacto la inteligibilidad o notas constitutivas del ser con el acto intelectivo y aprehensivo. De aquí que en el Ser infinito tal aprehensión se-de sin ninguna actividad distinta sobreañadida a su único Acto puro, en quien la inteligibilidad del ser y la intelección del cognoscente son real y formalmente lo mismo.

Semejante actividad contemplativa del espíritu, desinteresadamente ordenada a la posesión del ser tal cual es, constituye el conocimiento de la verdad. El ser trascendente, como término del acto contemplativo del espíritu o, en otros términos, en cuano inteligible o capaz de ser captado por la inteligencia, se identifica y constituye, en esa misma medida, la *verdad ontológica.*

El acto aprehensivo, por el cual el espíritu se posesiona de esta verdad ontológica, que con su inteligibilidad lo determina y actualiza en su acto de entender, constituye la *verdad lógica* propia del espíritu finito: la verdad ontológica *des-cubierta* y aprehendida en el acto de intelección.

Toda la perfección de esta actividad contemplativa –que se realiza imperfectamente en el conocimiento de los sentidos y perfectamente o con conciencia expresa en la inteligencia– está en la aprehensión del ser como es, en el enriquecimiento de espíritu mediante la posesión del ser trascendente, tal cual es. Cualquier modificación introducida en éste desnaturalizaría tal acto perfectivo del espíritu, y la contemplación del ser dejaría de ser conquista de la realidad para trocarse en ilusión de la misma. Cuando la inteligencia, en lugar de ajustarse a la inteligibilidad del ser, tal cual éste se manifiesta –*evidencia de la verdad ontológica*– a lo que el ser le dice de sí mismo, se precipita temerariamente afirmando ver la verdad o ser que realmente el ser no manifiesta y no es, cae en el error. Por eso, el error no existe nunca en el ser, que es esencialmente verdadero o verdad ontológica en la medida de su ser. A lo más puede decirse que *ocasionalmente* es erróneo en cuanto, por su semejanza con otro ser, da pie a que la inteligencia los confunda y afirme del uno lo que en realidad es del otro. El error sólo puede existir en la inteligencia, y no en el concepto simplemente aprehendente de la verdad ontológica, sino en la inteligencia que atribuye o remueve –afirma o niega– del ser lo que a éste pertenece o no, respectivamente. El error no puede estar, pues, en el *concepto, sino* únicamente en el *juicio.*

Pero también sólo en el juicio cabe la verdad lógica estrictamente tal: la aprehensión consciente o formal del ser o verdad ontológica; pues sólo el juicio atribuye y ve que tal nota, real o constitutiva, conviene o no a una determinada realidad concreta.

Lo que conviene subrayar aquí es que la actividad contemplativa no tiene otro fin que la conquista del ser, la pura posesión de la verdad ontológica. El término de tal actividad es la verdad y nada más que la verdad. La verdad buscada no es un *medio* para un fin ulterior. En otros términos, la actividad espiritual de la inteligencia, que de sí es sólo aprehensiva o contemplativa del ser, no está *sometida* o mediatizada al orden práctico o de la acción, que constituye la segunda actitud del espíritu frente al ser y cuya raíz originaria es la volunad.

Segunda actividad del espíritu: la voluntad práctica o modificadora del ser real.

2. Frente al ser, el espíritu finito no sólo es capaz de aprehenderlo o incorporarlo inmaterialmente a su acto intelectivo, sino también de modificarlo para hacerlo servir al bien.

Tal actividad *práctica,* por la que el hombre busca el bien ya de su propia actividad y, por ésta, la de su propio ser –*actividad moral*– ya de las cosas exteriores a él –*actividad técnico-artística*– para hacerlas servir, en última instancia, a su propio bien. Para lograr tal bien o perfección en sí y fuera de sí, la actividad práctica actúa y modifica la propia actividad y el ser de las cosas exteriores. Al revés de la actividad contemplativa, cuya raíz está en la inteligencia, la actividad práctica, que emerge de la voluntad libre, se dirige no al ser sino al *deber-ser,* no a aprehender lo que ya es y como es, sino a modificarlo para conferirle la perfección que aún no es, a hacer llegar a ser lo que en él aún no es pero debe ser, a acrecentarlo ontológicamente de acuerdo a las exigencias de su fin o bien definitivo.

Semejante actividad práctica supone y se apoya en la actividad contemplativa: supone la aprehensión del ser –propio y ajeno– tal cual es, y la de su fin, en cuya posesión alcanza su perfección o bien o un determinado bien. Pero ella no se detiene ni se constituye por esta doble aprehensión, sino que en la luz de esta contemplación del ser del sujeto y del bien trascendente que le corresponde, descubre las exigencias ontológicas de éste sobre aquél, que formula como norma moral o regla técnico-artística de acción –actividad especulativa-práctica de la inteligencia– para luego, bajo su imposición, llevar a cabo realmente el bien o perfección en el ser propio y ajeno, hacer llegar efectivamente a ser lo que la inteligencia práctica o normativa formula que debe ser.

Conviene subrayar que en el orden del espíritu –y proporcionalmente en el de la actividad inferior sensible y material– la actuación de la actividad práctica de la voluntad, de la *libertad,* no tiene sentido sino como dirigida hacia la conquista de un determinado bien o fin trascendente –ser en cuanto apetecible o capaz de actuar o perfeccionar la propia voluntad– presente y provocando y dirigiendo tal actuación mediante la actividad contemplativa de la inteligencia. Vale decir, que una pura practicidad o factividad desvinculada enteramente del orden especulativo o intelectivo no es posible ni siquiera tiene sentido: se diluye en lo inasible y en el absurdo. Tal afirmación equivaldría a sostener una prosecución de nada, un

desplazamiento sin ninguna dirección, un desplazamiento sin desplazamiento posible. En última instancia, la afirmación —contradictoria, por lo demás, pues se hace mediante una actividad intelectiva que pretende sumergir toda actividad intelectiva en un puro activismo irracional o a-racional— de practicismo total —como se ve, envuelve y se reduce a la negación del principio de casualidad final. Ahora bien, tal principio es tanto o más analítico que el mismo de causalidad eficiente. En efecto, sin fin o bien no habría razón de ser de la dirección de la causalidad eficiente, a que se reduce en sí misma la actividad práctica.

Y como el fin o bien no actúa sino en cuanto es conocido, es decir, sino desde la inteligencia —pues su acción no es física o eficiente y en muchos casos anterior a su existencia real— síguese que sin actuación de la inteligencia, no es posible actuación alguna. Esto que vale para la actividad irracional y aún puramente inconsciente de la materia, que implica, por eso, una inteligencia trascendente ordenadora de la misma vale también e inmediatamente para la actividad práctica del propio espíritu humano, para la *libertad*, incapaz de actuar si no es bajo la dirección de la inteligencia, que la penetra e informa hasta convertirla en un verdadero juicio práctico: "quiere esto o aquello", etc.

Fundamento metafísico-intelectivo de la libertad como realización de la actividad práctica.

3. Esto se verá aún mejor, si nos detenemos brevemente a analizar la raíz o fundamento metafísico de la libertad.

Frente al bien en sí o felicidad —el ser en sí, en cuanto apetecible o capaz de perfeccionar al apetente— la voluntad o principio espiritual de actividad práctica no es libre, al menos con libertad de especificación. La voluntad puede apetecer y organizar la prosecución de cualquier bien, de éste o de aquél, pero no puede dejar de apetecerlo bajo la noción de bien, de bien en sí. Más aún, el motivo que en todos sus objetos o bienes determinados ella puede libremente elegir, es siempre este bien o felicidad que descubre en todos ellos. La voluntad está así como entubada dentro de este objeto suyo formal especificante, sin poder transgredir los límites y medidas del mismo; y su misma elección *libre* frente a los determinados bienes se efectúa siempre dentro de esta órbita *necesaria* del bien en sí; más aún, no tiene sentido sin este fin o bien necesario.

En efecto, porque el bien finito realiza en cierta medida la razón de bien, la voluntad es capaz de apetecerlo; pero porque lo realiza sólo con limitación, cercenado por la ausencia del bien ulterior o, en otros términos, porque nunca alcanza a realizar plenamente el

bien en sí, su objeto formal, la voluntad puede abstenerse de quererlo y aún rechazarlo y odiarlo en cuanto malo. Y como quiera que el Bien divino, el único Bien que realiza en verdad el bien en sí y cuya posesión plena confiere la felicidad, no es aprehendido por el hombre en su vida mortal, sino sólo por *analogía* a través de los seres finitos y materiales, es decir, de un modo finito e imperfecto, síguese que aun frente a Dios el hombre es libre para amarlo o no. Vale decir, que puesto que ningún bien concreto se presenta inmediata y claramente realizando el bien en sí, frente a todo bien determinado, sin excluir a Dios, el hombre es libre, aunque esté obligado o *deba* amar a Dios y otros determinados bienes. (Nos estamos refiriendo a la libertad psicológica y no a la libertad moral).

La *libertad*, pues, se fundamenta y surge de la *necesidad* con que la voluntad está determinada frente a su objeto formal especificante: el bien en sí o felicidad, que ningún bien finito concreto ni el mismo Bien infinito, por el modo finito con que se lo aprehende, es capaz de adecuar o realizar.

El fundamento de la libertad reside, pues, en el *juicio de indiferencia* con que la inteligencia aprehende los bienes concretos: como capaces de ser apetecidos en cuanto bienes, y como capaces de ser rechazados en cuanto realización finita o finitamente aprehendidos. Y tal fundamento intelectivo inmediato de la libertad está determinado por la finitud de la realidad objetiva o por el modo finito de su aprehensión. Pero tal fundamento ontológico intelectivo no provocaría la reacción libre del querer, si éste no estuviese ya de antemano especificado, como por su objeto formal, por el bien en sí, que desborda infinitamente todos los objetos materiales o bienes concretos. Y así como la apetibilidad o bondad infinita del bien en sí, agota la capacidad apetente de la voluntad sin dejarle posibilidad de querer otro objeto fuera de él, la bondad o apetibilidad del bien concreto, finito en sí mismo o por el modo imperfecto de ser aprehendido por la inteligencia —el caso del Bien divino en el *homo viator*— no adecua la capacidad infinita del querer de la voluntad, que lo rebasa infinitamente, y constituye por eso, el fundamento intrínseco último de la libertad: la voluntad es libre, porque su poder de querer desborda infinitamente toda bondad o apetibilidad de los bienes concretos.

Si se lo observa bien, el caso de la libertad o contingencia de la actuación de nuestra voluntad no es más que una aplicación del principio analítico platónico-aristotélico, puesto en relieve en toda su pureza y significación metafísica por Santo Tomás, de que lo finito no se explica sin lo Infinito, la potencia sin el Acto puro, lo contingente y libre sin lo Necesario.

Dependencia de la actividad práctico-libre respecto a la especulativa de la inteligencia.

4. Pero lo que importa subrayar aquí es que toda la actividad práctica en su doble dirección de *obrar* y de *hacer*, que tiene su origen en el modo de ser de la voluntad —como prosecución del bien ausente y nunca como posesión del mismo— se constituye a la manera de actuación sobre el bien o ser en cuanto apetecible, y que la presencia consciente del bien —del bien en sí o de los bienes determinados—para que actúen sobre la voluntad en su doble aspecto necesario y libre, sólo es posible mediante la actividad de la inteligencia. La libertad o, con más precisión, la voluntad libre, se actualiza siempre como prosecución de un bien o ser apetecible ausente o goce de un bien poseído o presente, pero en ambos casos aprehendidos por la inteligencia. Tal prosecución se dirige a la *existencialización* de ese bien, como perfección o acto que colme su apetito. Para ello tiende a posesionarse de ese bien ya existente —*bonum acquirendum*— o a realizarlo si aún no existe —*bonum efficiendum*—. En ambos casos la actividad práctico-libre no se lleva a cabo sin modificación del ser, previamente aprehendido como es en sí como verdad, y como bien o ser apetecible o actualizante del apetito.

Interpenetración jerárquica de la actividad especulativa y práctica y supremacía de aquélla sobre ésta.

5. La actividad espiritual se realiza, pues, en dos momentos opuestos complementarios, comparables a la inspiración y a la expiración, y que incluso se interpenetran en la compleja realidad psíquica. Uno, por el cual el ser trascendente real —en acto o en posibilidad— penetra en el espíritu, lo actúa y modifica enriqueciéndolo con su verdad —momento de la *inteligencia contemplativa*—; el otro, por el cual el espíritu actualizado y en posesión inmaterial u objetiva del ser o verdad ontológica, toma posición y actúa libremente sobre él, lo modifica e imprime en él su impronta espiritual para someterlo a sí y reducirlo a bien suyo en acto — momento de la *voluntad práctica*.

En el momento especutivo o de la inteligencia es el ser *quien penetra, se imprime y modifica al espíritu;* en el momento práctico es el *espíritu quien se imprime y modifica al ser.*

Estas dos actividades del espíritu se encuentran íntima y jerárquicamente unidas y compenetradas con la supremacía de la contemplativa sobre la práctica.

Hay, en primer lugar, un mutuo influjo, pero que en su origen primero arranca de la actividad especulativa. Al conocimiento o

aprehensión objetiva del ser sigue el amor y el apetito del mismo. A su vez el amor de un bien —o el odio de un mal— aplica a la inteligencia a la consideración de su objeto con el consiguiente incremento de aquél.

Más aún, el acto práctico de la voluntad no se realiza sin la intervención y penetración en él del juicio intelectivo hecho eficaz por la decisión de la voluntad, o una decisión volitiva que logra sentido, forma realizante por el juicio intelectivo. En efecto, según lo dicho, la actividad intelectiva es de sí siempre necesaria como contemplación, pero de sí carece de eficacia o practicidad para modificar al ser. Por el contrario, la voluntad o apetito espiritual y libre es esencialmente práctico o modificador del ser para convertirlo en bien o acto del propio ser; pero de sí incapaz de aprehenderlo para efectuar tal modificación. Es preciso la conjunción mutuamente causante de la contemplación aprehensiva del ser, de la inteligencia, y de la acción práctica modificante del mismo, de la voluntad, para que se dé el acto electivo o práctico-libre, que es, por eso, un juicio intelectivo por su *forma*. que le confiere sentido y dirección *objetiva*, y un acto volitivo por su *materia*, que le confiere contenido y eficacia práctica hacia el *fin*.

Para que esta mutua compenetración de los actos intelectivo y volitivo en el acto de elección libre se logre de una manera habitual de acuerdo a las exigencias del último fin del hombre, es decir, para que resulte *habitualmente buena* por su conformidad con la norma moral, se requiere también la acción conjunta y compenetrada de las *virtudes morales* de *templanza, fortaleza y justicia*, que perfeccionen la voluntad inclinándola de un modo permanente al bien específicamente humano con un dominio constante sobre las pasioes concupiscibles e irascibles, y de la *virtud intelectual de la prudencia*, que perfecciona la inteligencia para aplicar de un modo racional o humano, es decir, en la "justa medida" y de una manera habitual aquella voluntad inclinada al bien por las virtudes morales.[1]

Sin embargo, si analizamos con detención el modo de ser de ambas actividades del espíritu, veremos que la actividad práctica —la moral, ante todo, con la técnico-artística a ella subordinada— están ordenadas, en definitiva, a la actividad contemplativa, como a su meta o bien definitivo. En efecto, la actividad práctica se ordena a la consecución de un bien no poseído, o goza con la presencia del mismo una vez alcanzado. En el primer caso, se constituye como un *medio* para un fin que ella no alcanza por sí misma; en el se-

1 Para mayor abundamiento del tema, OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral* c. XV, 3ª ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1969.

gundo, como un efecto de dicha posesión del bien. La aprehensión del ser se logra por vía intelectiva o contemplativa. El acto de intelección es esencialmente aprehensivo del ser trascendente. A él, pues, como a fin se ordena y subordina toda la actividad práctico-libre de la voluntad, como *medio* para alcanzarlo; o, una vez alcanzado en él, el bien, de él, como de su causa, procede como *efecto* el goce de la voluntad en el bien poseído.

Y como quiera que toda la actividad práctico-libre moral o de prosecución del bien específicamente humano —con la actividad técnico-artística o de prosecución del bien en las cosas exteriores a esta misma actividad libre del hombre, subordinada, en definitiva, a aquélla, es decir, al bien del hombre— aparece como un inmenso esfuerzo por alcanzar la meta definitiva del Bien infinito, divino, único Bien capaz de actualizar el apetito de felicidad de la voluntad mediante una aprehensión perfecta del mismo por vía de contemplación intelectiva, en cuya posesión el espíritu humano logra su total actualización o plenitud ontológica con la consiguiente pérdida o cese de su libertad; todo el orden práctico-moral o de prosecución de este supremo bien aparece como un *medio transitorio* para lograr el *fin* de la contemplación o aprehensión beatificante del Bien infinito. Una vez alcanzada la posesión definitiva de este Bien por vía intelectiva, de la actividad volitiva sólo restará el goce amoroso del Ser o Bien poseído: *el gaudium de Veritate*, que dice San Agustín; pero habrá cesado toda apetencia, toda búsqueda azarosa libre moral de ese bien: ya alcanzado para siempre, el fin definitivo, cesará la libertad.

Se ve de este modo cómo el Fin o Bien trascendente supremo del hombre con la consiguiente plenitud o actualización de su vida espiritual específica se alcanza en el ápice de la *contemplación* y de la vida de la inteligencia. Y a la luz de esa cima suprema de la vida espiritual inmortal del hombre, como fin suyo supremo, se logra esclarecer en toda su significación y trascendencia eterna el ejercicio práctico-moral de nuestra libertad en la vida del tiempo.

II

IMPOSIBILIDAD DE UNA ACTIVIDAD PURAMENTE PRACTICA

Confusión y reducción de las dos actividades, especulativa y práctica a pura practicidad en el inmanentismo idealista y existencialista.

6. Como se ve, este doble movimiento o prosecución del espíritu, jerárquicamente organizado: de la actividad práctico-moral libre

con la técnico-artística a ésta subordinada, que se ordena toda ella como a su fin definitivo, a la actividad contemplativa de la verdad, de la inteligencia, se funda en un *realismo intelectualista*, que da explicación de tal estructura de la vida espiritual humana desde el ser trascendente que la determina, como verdad y bien y, en última instancia, como Verdad y Bien divinos.

Frente a esa concepción orgánica que confiere fundamento ontológico trascendente, absoluto y divino a la vida espiritual del hombre en su doble actividad de contemplación intelectiva y de acción práctica libre y moral, el existencialismo contemporáneo confunde e identifica estas dos actividades del espíritu o, mejor, pretende reducirlas a practicidad o facticidad, más aún, quiere reducir a ésta el mismo ser de la existencia humana.

La raíz inmediata de tal confusión y reducción está precisamente en su anti-intelectualismo o *irracionalismo*, que priva a la vida del espíritu de su sostén ontológico trascendente y divino.

En efecto, negado el valor de la inteligencia —o por lo menos dejada metodológicamente de lado— desaparece su objeto, la *esencia*. El ser trascendente del mundo —y a *fortiori* el de Dios— y el inmanente del hombre quedan vaciados de sus constitutivos esenciales inteligibles reducidos a realidades opacas y sin sentido, ininteligibles e inasibles, por ende, por la inteligencia, y no son ya en sí sino sólo en el acto existencial del hombre, en el que se dan porque sí y absurdamente. El mundo —y *a fortiori* Dios— no es una realidad o esencia existente más allá de nosotros, ni nosotros un yo o esencia humana existente. Sin la actividad intelectiva, única capaz de captar el ser desde su esencia o substancia en sí, trascendente al propio acto aprehensivo de la inteligencia, sólo es el ser del acto o actividad —*ex-sistencia* o éxodo desde la nada y para la nada, que tampoco llega a ser nunca algo en sí— en la que el hombre y el mundo se dan simultáneamente, vaciados de todo contenido o esencia absoluta. El mundo y el yo sólo son como fenómenos, pero no como fenómenos objetivos —a la manera como los concibe el empirismo de Berkeley o Hume o el positivismo de Comte o de Spencer: *esse est percipi*— sino simplemente como fenómenos absurdos, inasibles por vía intelectiva e irrepresentables.

Pero si todo el ser queda encerrado y reducido a pura *ex-sistencia*, si toda la realidad no es sino un puro éxodo de la nada, vaciado de toda esencia o realidad en sí, un puro esfuerzo o pro-yecto para emerger de la nada sin llegar a realizar o actualizar nada, y si tal *ex-sistencia* a su vez "funda" el mundo y los valores, se ve entonces cómo toda la actividad humana o, más preciso aún, todo el ser del hombre y del mundo, todos los valores y todo el ser en general, no son sino en y por la *ex-sistencia* humana, todo queda reducido a un

puro devenir, a un "quehacer" o actividad auto-creadora, a pura *practicidad* o *facticidad*. El ser del hombre —y en él que lo "funda", también el del mundo de los valores y el de toda realidad— queda reducido a una trama irracional, destituida de toda esencia inteligible, a una pura actividad autodeterminadora de sí, sólo asible por el mismo acto que la constituye, por la intuición irracional identificada con la autocreación existencial.

En verdad, el existencialismo es el término de un proceso de antropocentrismo iniciado por la Filosofía y la cultura modernas. En lugar de centrarse la vida espiritual en el ser trascendente, en Dios, en definitiva, se la centra en sí misma haciendo depender toda la realidad de la propia inmanencia. El racionalismo de Descartes y el empirismo de Hume, el criticismo de Kant con su "revolución copernicana" y el idealismo trascendental de Hegel señalan los puntos culminantes de este sometimiento y absorción del ser por la actividad del hombre, hasta desembocar en el existencialismo actual, que agrava este subjetivismo trascendental con el irracionalismo, que acaba vaciando y aniquilando la misma inmanencia existencial. Diluyendo el ser trascendente en actividad inmanente, el orden teórico o de la contemplación pierde todo sentido, ya que todo es *creación* trascendental —racional o irracional— todo es *praxis*. De aquí que los escritos de los idealistas y existencialistas constituyen más una creación artística que una obra de rigor teorético, sin ajuste a las exigencias de la verdad trascendente.

Consiguiente reducción de la verdad a la libertad e inmanentismo y amoralismo en el existencialismo.

7. Una vez alcanzada esta posición de inmanencia absoluta trascendental —de tipo racional, como la del idealismo, o de tipo irracional como la del existencialismo— la verdad deja de ser el ser trascendente contemplado tal cual es en sí para convertirse en el término inmanente de una creación libre o actividad subjetiva, la *teóresis* queda identificada con la *praxis*, y el término creado con la misma actividad creadora: *la verdad se confunde con la libertad.*

Desde entonces todo es *libertad*. En efecto, ya hemos dicho que para el existencialismo todo el ser queda reducido a *ex-sistencia* —inmanencia trascendental de tipo irracional— y esta ex-sistencia a pura *libertad* o autocreación libre. La verdad y el bien, el orden del ser y del deber-ser con la norma moral consiguiente dejan de ser término trascendente para convertirse en término inmanente de una actividad libre creadora, de una pura *libertad*. La verdad y el bien pierden todo valor absoluto y universal, para transformarse en factura arbitraria y sin sentido de la pura practicidad o libertad, sin fin ni normas ni nada fuera de ella misma. Sólo una pura libertad abandonada a sí misma. Por eso mismo los bienes y valores y la moral quedan privados de todo valor absoluto y directivo de la libertad, ya que son productos y creaturas de la propia libertad, que a su arbitrio les confiere o priva de vigencia. Como la inteligencia ha dejado de estar determinada por la verdad ontológica del ser trascendente, del mismo modo la voluntad ha dejado de estar gobernada por el bien y la norma absoluta, se ha vuelto independiente de ella: inteligencia y voluntad, contemplación y acción se confunden en una única actividad creadora o práctica, de la que dependen y en que son como términos de su creación los valores y normas. El idealismo y su correlativo autonomismo moral, ambos hijos del antropocentrismo inmanentista y creadores del mundo y de las normas a la manera de objetos, en la propia subjetividad trascendental, han sido llevados hasta sus últimas consecuencias, para acabar confundidos e identificados en una *practicidad* o *libertad* ciega y sin sentido, ininteligible y hasta absurda. La verdad y el bien, el mundo y la moral no tienen más valor que el de la propia e individual arbitrariedad y de una pura libertad, anárquica y sin determinación alguna, abandonada exclusivamente a sí misma, a su entera, irracional y antojadiza auto-determinación.

Desde entonces no sólo desaparece la línea divisoria entre lo teorético y lo práctico, sino que la verdad y el bien, la metafísica y la ética pierden todo auténtico sentido, sumergidas en la pura y arbitraria practicidad o libertad. Verdad y norma moral dependen exclusivamente de la propia elección existencial. Cada uno se la hace o deshace cómo y cuándo quiere. Tal la moral sin normas, de pura creación arbitraria del existencialismo, que cada uno se elige en cada "situación". Un bien y una norma establecida porque sí por la propia libertad. Tal verdad y tal bien sólo *equívocamente* pueden mantener ese nombre, ya que no conservan más valor que el que les confiere una elección irracional, una pura y absurda practicidad o libertad.

Absurdo de una pura practicidad.

8. Mas la verdad es que el existencialismo no sólo arruina y suprime la realidad trascendente, el orden especulativo o de la contemplación y con él de la moral de valor absoluto, sino que, consiguientemente y paradojalmente también el de la acción o actividad puramente práctica. ¿Qué es, en efecto, una pura practicidad sin un objeto que le dé sentido y dirección y consistencia de tal, por una parte, y sin una esencia, sin un sujeto a quien pertenezca, por otra? Sin el término de llegada —el ser o bien trascendente—

y sin el punto de partida –el sujeto o esencia actuante– la actividad práctica se diluye en lo impensable, en el absurdo, que es lo mismo que decir en la imposibilidad de ser, *en la nada*. Lo práctico no puede darse como pura practicidad, sino como actividad o acto de un ser o esencia pensante que lo causa y lo sustenta, y en dirección a un bien o ser trascendente que lo encauza y constituye como tal determinada actividad. No existe la pura practicidad –como tampoco existe la pura temporalidad e historicidad– sino ésta o aquélla precisa actividad práctica, que se constituye tal por el sujeto y el fin que la causan. ¿Qué sería un simple hacer de nadie y que no tiene una meta, *algo* que hacer, fuera del hacer mismo? Tal actividad ha perdido todo sentido y se sumerge en lo ininteligible del absurdo.

Como todo empirismo, el existencialismo no sólo no alcanza el plano estrictamente metafísico de la realidad esencial en sí, trascendente e inmanente –que como inmaterial que es, sólo es visible y aprehensible con los ojos espirituales de la inteligencia– hundiendo aquella esencia absoluta en lo puramente accidental-fenoménico o relativo del sujeto, sino que aún, agravándolo todo con el irracionalismo, diluye y hunde toda objetividad o cognoscibilidad, aún puramente fenoménica, en la absurda practicidad o facticidad de *nadie* y para *nada*.

Pero en rigor, lo que queda no es la pura actividad autocreadora, la pura practicidad; desde que ella está vaciada de toda esencia y destituída de todo término que la especifique y ponga en una determinada categoría de acción, resulta inasible, y queda diluída en la nada del absurdo. Y lo absurdo es lo que no sólo no es, sino que además no puede ser: es la *nada más radical*.

De hecho ya Heiggeder pretende dar razón metodológica de este ser fáctico de la *ex-sistencia* por la nada en el comienzo, en el término y en el decurso de la misma. Pero sobre todo es Sartre quien, después de reducir la existencia a pura *libertad*, pretende fundamentar a ésta en la *nada*. La ex-sistencia o libertad está engendrada por la *nada* que corroe al ser. La libertad es un ser que *no es*, que quiere hacerse, es nada de ser o determinación. Si la libertad fuese un ser, ya poseería alguna determinación y dejaría de ser absoluta libertad. De aquí que ella sea ausencia de toda determinación o ser: *nada*.

Naturalmente que si el ser del hombre es pura *ex-sistencia* desesencializada o libertad autocreadora y ésta no es más que *nada*, lógicamente no sólo la esencia sino todo el ser de la existencia se derrumba y aniquila, y el existencialismo es, en definitiva, un *nihilismo*; y el deber-ser, privado de todo soporte de ser inmanente y de todo ser o fin trascendente, se diluye también en la *nada*.

él los bienes o valores y normas absolutas, es decir, el mundo de la Moral con el del Arte y de la Técnica, a él subordinado, sino que, el ser del hombre reducido a ex-sistencia destituída de esencia, a pura practicidad o libertad autocreadora, no puede subsistir y lógicamente se hunde en la nada. Paradojalmente la determinación de la actividad especulativa en favor de la práctica y la absorción de todo el ser inmanente del hombre a pura practicidad, lejos de conducir a la exaltación de la *praxis*, por una lógica interna conduce a la destrucción de la misma actividad práctica y al naufragio total de la libertad en la nada. Conclusión paradojal, que se esclarece mucho mejor en la luz de la doctrina antes expuesta (n. 5): que toda la vida práctica, en su aspecto técnico artístico y en su aspecto moral, se constituye como medio para el hombre que aún no ha llegado a la posesión de su Bien o Fin supremo infinito– para el *homo viator procul a Patria*–; y que, por ende, sin la vida contemplativa centrada en la verdad ontológica, por la que el hombre alcanza su *Fin* supremo y beatitud en la eternidad y comienza a perfeccionarse en la vida del tiempo, tal vida práctica carece de sentido y se destruye en su misma esencia de actividad práctica.

Por lo demás, esta afirmación de que la actividad práctica no puede constituirse ni fundamentarse sin el ser o esencia sustancial permanente, tanto trascendente –fin o *bien*– como inmanente –*sujeto*– y que éste no puede ser aprehendido sino por vía intelectiva o de contemplación y que, consiguientemente, la actividad práctica presupone y se apoya sobre la especulativa, no es sino una aplicación del principio analítico fundamental de la Metafísica, de la supremacía del acto sobre la potencia, del ser sobre el devenir, de la substancia sobre el accidente, de lo perfecto sobre lo imperfecto, y que implica una supremacía de lo especulativo sobre lo práctico, de la contemplación sobre la acción, de la inteligencia sobre la voluntad, de la *verdad* sobre la *libertad*.

Evocando un pasaje célebre en que San Agustín comenta el texto evangélico referente a Marta y María, podemos decir que "ahora", en el tiempo, permanece la actividad práctica, la libertad, el obrar moral con el hacer técnico-artístico del quehacer cotidiano; pero que en la vida definitiva de la eternidad, el espíritu alcanza su Bien divino y con El la plenitud ontológica y su consiguiente beatitud por la contemplación de la Verdad. La vida de acción de Marta es sólo el medio necesario, que en el tiempo nos dispone y nos conduce a nuestra vida definitiva de contemplación, de María, como a nuestro último *Fin*.

CAPÍTULO XIX

LA DOCTRINA DEL CONCEPTO EN KANT Y EN SANTO TOMÁS

I

INTRODUCCION

1. *Actualidad del problema.* — La cuestión del alcance preciso y del valor objetivo y trans-subjetivo de los conceptos ha ocupado una gran parte de la discusión filosófica de la Edad Media. En torno a este problema y a su solución se desarrolló, en gran medida, la filosofía de esta época.

En ese momento las corrientes filosóficas se encaminaron en dos direcciones opuestas: la de los *nominalistas* y la de los *realistas*.

Los primeros se atenían al hecho de que la realidad existente era individual y contingente. Lo universal no existe. De lo cual deducían que los llamados conceptos abstractos y universales no correspondían ni podían expresar la única realidad, que es la individual y, en última instancia, que los universales no eran sino un "*flatum vocis*", un mero sonido de la voz.

Los segundos, se atenían al carácter abstracto y universal de los conceptos, y para asegurar su objetividad, afirmaban que sólo existía una única naturaleza en todos los individuos, única no sólo abstracta y mentalmente, sino única en la misma naturaleza real, única en todos los individuos. Con lo cual se afirmaba la validez no sólo de lo expresado en el concepto sino también de la misma manera con que se lo expresa.

Ya antes de estos realistas de la Edad Media, en defensa del valor de la ciencia, Platón había defendido no sólo la validez objetiva de los conceptos, sino la existencia de realidades universales necesarias —*Ideas*—, correspondientes a dichos conceptos o, en otros términos, defendió la objetividad no sólo de los contenidos conceptuales sino de la forma misma universal con que aquéllos son expresados por la mente.

El problema se vuelve a plantear en los siglos XVII y XVIII, bien que en un plano psicológico. Se trata de la cuestión del origen de nuestras ideas.

Los *empiristas* –Locke, Berkeley y Hume– se atienen al hecho de la experiencia, de que *"nada hay en el entendimiento, que no haya pasado por los sentidos"*; pero ellos interpretan este adagio en un sentido literal, de tal manera que lo único que se puede conocer son los datos de los sentidos externos e internos, a los que el entendimiento no hace sino reproducir, separar, unir y combinar de diversas formas. Se niega así el objeto propio del entendimiento: el concepto no hace sino reproducir, de una manera o de otra, los datos de los sentidos. El entendimiento únicamente conoce los fenómenos. El empirismo reedita la tesis nominalista: no hay propiamente un conocimiento conceptual, con un objeto propio, distinto, del de los sentidos. Sólo son los fenómenos; los conceptos son meras palabras.

A su vez, *Descartes y los racionalistas* posteriores –Leibniz y Spinoza– se colocan en el extremo opuesto. Descartes no sólo atribuye a la inteligencia su objeto, una esencia, irreductible al objeto de los sentidos, sino que además afirma que los conceptos o ideas son directamente infundidas por Dios en el alma, de una manera formal o virtual. Como en Platón, tampoco en Descartes los datos sensibles intervienen causalmente en el conocimiento intelectual. La inteligencia logra su propio objeto por sí misma.

Este *racionalismo* se agudiza aún más en el *idealismo*, del que Hegel es el prototipo: en su inmanencia la *Idea* es creadora de toda la realidad, de una manera fenoménica.

En nuestros días el *neoempirismo lógico matemático* reedita en lógica el *nominalismo*. El único conocimiento válido es el de los fenómenos externos, de los hechos verificables por los sentidos de varias personas. Los conceptos son puramente *apriori*, tautológicos y destituidos de todo valor objetivo. Sólo sirven para manejar los datos de la experiencia.

En la misma posición, agravada por el *irracionalismo*, se ubican los *existencialistas* de nuestros días. El existencialismo es un neoempirismo anti-intelectualista y, por eso mismo, anti-objetivista.

Con menos vigencia actual, en el extremo opuesto, el *neokantismo* y el *neohegelianismo*, reeditan el *racionalismo*, con un apriorismo trascendental, creador de los objetos en la inmanencia.

2. *El problema del alcance y del valor del concepto.* – La dificultad sobre el valor del concepto proviene de una aparente oposición entre los caracteres de la realidad existente, intuitivamnte dada en los sentidos, que es siempre *individual y contingente*, y el carácter *abstracto y universal* o aplicable a indefinidos inferiores –individuos o especies, según el caso–, de los conceptos.

De ahí las dos soluciones unilaterales, que se repiten, de una manera u otra –en lógica, psicología, gnoseología– a través de la historia, y a las que nos acabamos de referir: la que se atiene a los sentidos y a sus datos, negando todo valor objetivo al concepto, o la que, reduciéndolo a un simple esquema que sirve para manejar la realidad, pero no para conocerla o, por el otro extremo, la que confiere un valor absoluto a los conceptos, de tal manera que les corresponda un objeto trascendente también universal y necesario.

Ahora bien, si tenemos en cuenta la experiencia y el origen de los conceptos, es evidente que en la solución integral de este problema debe intervenir la experiencia sensible, que nos pone en contacto con la realidad existente y a la vez la actividad de la inteligencia, que, con esos datos, elabora los conceptos con que la pensamos a dicha realidad. De aquí que los datos de los sentidos deban integrarse con la actividad de la inteligencia para lograr una solución verdadera del valor y alcance preciso del concepto.

Kant y Santo Tomás lo han intentado. Los dos han comprendido que tanto los datos de los sentidos como la actividad de la inteligencia son indispensables para lograr una verdadera solución del problema. Porque la realidad individual y concreta y a la vez múltiple, por una parte y, por otra la unidad y universalidad del concepto, que abarca toda aquella multiplicidad de individuos, al menos, bajo algún aspecto, no pueden provenir ni sólo de la realidad dada en la intuición sensible, ni sólo del concepto, ya que *unidad y multiplicidad* se oponen y son contrarios y no pueden darse a la vez en un mismo plano o nivel. Es menester la intervención de los sentidos, que captan la *multiplicidad individual*, y a la vez la de la inteligencia, de la que provienen la *unidad* y la consiguiente *universalidad* o identidad del concepto con los múltiples –indefinidos– inferiores individuales o específicos.

Santo Tomás y Kant han visto y han afirmado la necesidad de la colaboración de los dos conocimientos. Pero no lo han hecho de la misma manera, Kant ha elaborado un sistema muy coherente, pero que se funda sobre un conocimiento deformado y, en definitiva, encerrado apriori y sin crítica en una inmanencia trascendental.

En cambio, Santo Tomás, fiel a los datos del ser del conocimiento, en un análisis rigurosamente objetivo, seguido de un raciocinio ajustado a las exigencias de la realidad del conocimiento, ha alcanzado a de-velar con precisión la verdadera naturaleza y alcance transsubjetivo del concepto y determinar su verdadero valor y su preciso y limitado alcance.

II

EL CONCEPTO EN KANT

3. *El punto de partida del problema crítico en Kant.* – Los continuos intentos de la metafísica para hallar una solución al problema del ser, no han resultado, ya que, observa Kant, cada filósofo pretende elaborar un sistema metafísico, negando la solución de los anteriores. Este fracaso de la metafísica en no encontrar soluciones definitivas, como las logra la ciencia, ¿no nos estará indicando que tal vez la inteligencia humana no es capaz de realizarla? En todo caso Kant ha cambiado la orientación de la investigación y ha comenzado por plantearse un problema previo a la misma metafísica: antes de preguntarnos sobre *el ser* de las cosas, debemos preguntarnos sobre *la posibilidad* de la inteligencia *para conocerlo.* Tal, el fin que se propone Kant en la *Crítica de la Razón Pura.* En la mente de Kant esta obra era previa a la metafísica, como una introducción a ella. Pero la conclusión negativa de la *Crítica* hizo innecesaria –porque imposible, según Kant– la obra metafísica propiamente tal.[1]

Kant comienza analizando el conocimiento como puro hecho de conciencia, dado en la inmanencia. Lo desarticula del ser trascendente. Con lo cual sin darse cuenta y sin crítica, Kant deforma el conocimiento y lo sustituye por un sucedáneo suyo, que no es el conocimiento. El objeto de la crítica ha comenzado con una sustitución de la realidad del concimiento por otra que no lo es. Con el fin de no presuponer dogmáticamente la solución realista, el Filósofo de Koenigsberg ha admitido de antemano y subrepticiamente *la solución subjetivista,* al proponerse el análsis de un conocimiento desarticulado del objeto trascendente.[2]

En efecto, si puede darse un conocimiento desarticulado de su objeto trascendente y si puede concentrarse el análisis sobre ese conocimiento puramente inmanente, es evidente que el objeto trascendente no podrá ser ya más reconquistado. Lo único que podrá lograrse es que los caracteres del objeto dado en el conocimiento tengan que provenir de una construción apriori del propio sujeto, ya que desde una pura inmanencia subjetiva, nunca puede alcanzarse una auténtica trascendencia y, en tal caso, tal trascendencia

1 M. KANT, *Crítica de la Razón Pura,* 2 ts., 6ª Ed. castellana del 1er. t. Traducido de José Del Perozo, 3ª ed. del II t. traducido por José Rovira Armengol, Losada, Bs. As 1970, ver Prefacio del autor, págs. 118 y sgs., pág. 135 y pág.. 160 del t. I.

2 *Ibid.,* t. I, pág. 147 y 160 y sgs.

sólo podrá tener sentido como una creación realizada desde el sujeto trascendental, que es precisamente lo que hace Kant.[3]

Lo importante es señalar que la solución subjetivista trascendental de Kant está introducida subrepticiamene y sin críica desde el falso planteo del problema crítico, que acepta como objeto del análisis crítico un conocimiento puramente inmanente, que ha perdido el objeto trascendente, sin el cual pierde el sentido de conocimiento. Esto se puede esclarecer con un ejemplo sencillo: si se prescinde del clavo real, y desde la pura pared, por excelente que sea la pintura, se dibuja el clavo, éste no podrá ser nunca un clavo real, sino un clavo perfectamente pintado. O si en un cesto de manzanas, se sacan las manzanas fuera del mismo, por más que se pretenda alcanzar las manzanas desde el cesto, nunca se lograrán las manzanas reales y lo único que se podrá obtener es un dibujo perfecto de las mismas.

Los pasos de la Estética y Lógica trascendentales de Kant están dirigidos con rigor lógico, pero a partir del análisis de un objeto que no es el conocimiento como realmente es; y, por eso mismo, los caracteres del concepto, realmente provenientes del *modo,* con que se aprehende el ser trascendente (cfr. III, nº 2, 3 y 4), en la *Analítica kantiana* deberán ser extractados del sujeto, como una creación trascendental.[4]

4. *Dato y Fenómeno en la Estética trascendental de Kant.* – En esta parte de la *Crítica de la Razón Pura,* el Filósofo de Koenigsberg quiere establecer las condiciones *apriori* que hacen posible el conocimiento de los sentidos.[5] En el análisis de este objeto, sostiene Kant, hay algo irreductible al sujeto, bien que dado en el sujeto, y que es el *dato.* Este es el contenido de nuestra *intuición sensible:* tal color, tal sonido, etc., eso que está presente, *dado,* en ella.[6]

Pero estos datos de la sensibilidad exterior no pueden darse sino en el *espacio.* Este es algo previamente presupuesto para la aprehensión del dato. No hay color, sonido, etc. no hay dato sino en el *espacio.*

El *espacio* es, por consiguiente, una *condición apriori,* algo puramente subjetivo, que desde la trascendentalidad hace posible la captación de los *datos.* No es él un *dato,* sino algo que subjetivamente se le presupone, porque sin él aquél no sería perceptible.[7]

Otro tanto sucede con los datos de la sensibilidad interior –y

3 *Ibid.,* t. I, págs. 148 y sgs.
4 *Ibid.,* t. I, pág. 160.
5 *Ibid.,* t. I, pgs. 175 y sgs.
6 *Ibid.,* t. I, pág. 172.
7 *Ibid.,* t. I, págs. 175 y sgs.

también de la exterior, en cuanto los actos de ésta son percibidos interiormente como tales—, los cuales no pueden ser captados sino en el *tiempo*. No se puede percibir un gozo o un *dolor* o el acto de la sensación de algo exterior, sino en el *tiempo*. Este, por ende, es la *condición apriori*, prerequerida a toda aprehensión de un dato interior y, por la razón recién apuntada, también exterior. El tiempo no es un dato que está allí presente en nuestra sensibilidad interior, sino algo sin lo cual no podría darse o percibirse el dato de esa sensibilidad. El *tiempo* es, pues, *una condición apriori*, que desde el sujeto trascendental hace posible la percepción del dato.[8]

El dato informado por estas condiciones apriori de la sensibilidad exterior —*el espacio*— y de la sensibilidad interior y, a través de ésta, también de la exterior —*el tiempo*—, constituyen, para Kant, el *fenómeno*. Este no es algo dado, sino *elaborado con el dato* —*materia*— y las *condiciones trascendentales* —*formas*— de la sensibilidad.[9]

Estas *formas trascendentales o apriori*, que desde el sujeto condicionan y *elaboran* la *materia* del *dato* para transformarlo en *fenómeno*, no son para Kant *categorías o conceptos apriori*, porque no son *universales:* el espacio y el tiempo son únicos y no multiplicables como los universales. Además el *fenómeno* es siempre individual y contingente, no desprendido del sujeto, no es *objeto*, como acaece con el contenido de los conceptos. En lenguaje kantiano, a estas formas le faltan, para ser conceptos, "la idealidad trascendental".[10]

5. *El Objeto y el Concepto en la Analítica Trascendental de Kant.* — Los fenómenos son individuales y contingentes, son aprehendidos empíricamente, como algo no formal o expresamente distinto del sujeto, *no son objetos.*

Recién cuando estos fenómenos son subsumidos como *sujetos* de un juicio bajo un predicado abstracto y universal, son conocidos como *objetos*, como algo distinto del sujeto.[11]

Las diversas maneras con que los fenómenos son subsumidos bajo un predicado o concepto universal, constituyen los doce tipos de *juicios* o *maneras*, con que los fenómenos son elevados a la categoría de *objetos* por la inteligencia.[12]

A esta misma conclusión llega Kant por el camino más directo de la *"deducción trascendental de los conceptos"*, que permite apreciar más claramente el alcance *apriori* de las categorías kantianas.[13]

8 *Ibid.*, t. I, págs. 183 y sgs.
9 *Ibid.*, t. I, págs. 172 y sgs.
10 *Ibid.*, t. I, págs. 179 y sgs.
11 *Ibid.*, t. I, págs. 201 y sgs.
12 *Ibid.*, t. I, págs. 216 y sgs.
13 *Ibid.*, t. I, págs. 221 y 230 y sgs.

Los fenómenos son individuales y concretos, no separados conscientemente del sujeto, según dijimos antes (cfr. II, nº 4). Ahora bien, lo que permite que tales fenómenos se constituyan en algo formalmente distinto del sujeto, en *objetos*, es precisamente su carácter de *universalidad y necesidad*. La universalidad conferida al fenómeno lo libera de la subjetividad, que es siempre individual, y, por eso mismo, lo separa o coloca delante del sujeto: lo convierte en *objeto*. El *fenómeno* es la *materia* o contenido del concepto, y la *forma* está constituída por el *concepto puro* que le confiere universalidad y necesidad.[14]

Tal universalidad y necesidad, que eleva el fenómeno a *objeto*, no puede provenir del fenómeno mismo, individual y contingente y, por ende, ha de proceder del *sujeto trascendental*. En otros términos, es el sujeto quien con su *forma* de subsumir los fenómenos de una manera universal y necesaria, los constituye o elabora en *objetos*. No se trata, evidentemente, de un sujeto psíquico y, menos, individualmente tomado, quien libremente pudiese elaborar esta actividad, se trata de una *forma o modo* con que la inteligencia ha de *pensar* siempre al fenómeno que, al pensarlo, lo transforma en *universal y necesario* y, por la misma razón, en *objeto*. Tales *formas* o modos diversos con que la inteligencia ha de pensar los fenómenos, son las *condiciones apriori*, que posibilitan al entendimeinto la elaboración de los fenómenos individuales en *objetos universales*.

Para Kant la inteligencia no tiene un objeto propio trascendente distinto del de los sentidos, de los fenómenos empíricos. Bajo este aspecto, Kant no supera el *Empirismo*. La función de la inteligencia no está en aprehender un objeto distinto e irreductible al de los sentidos, como es el *ser trascendente* en Santo Tomás; su misión no es la de *ver* o *aprehender* un objeto distinto de ella, sino la de *elaborar, de una manera trascendental, el objeto*, desde el fenómeno: de *informar* esta *materia fenoménica*, con el *concepto puro*.[15]

Las *categorías o conceptos* en Kant no son sino la unidad de la conciencia intelectiva, la *"apercepción"* que él llama, la cual se aplica de doce diversas maneras a los fenómenos para constituirlos en objetos. Como la apercepción, también la manera como ella se aplica, que son los *conceptos*, no poseen contenido alguno, son *conceptos puros, formalidad pura*, que constituyen al fenómeno en *objeto* de doce maneras distintas, que son las *categorías*, como *sustancia, causa*, etc.[16]

Se llaman *trascendentales* o provenientes del *sujeto trascendental*

14 *Ibid.*, t. I, págs. 238 y sgs. (ver también el texto de la primera edición).
15 *Ibid.*, t. I, págs. 238 y sgs.
16 *Ibid.*, t. I, págs. 261 y sgs.

porque son las condiciones apriori, que desde la unidad de la conciencia hacen posible la elevación del *fenómeno* a *objeto*.[17]

Estas categorías funcionan de un modo homogéneo y necesario en todos los hombres y en este sentido, no son subjetivas y, menos todavía dependientes de la libertad de cada uno. Funcionan de una manera rigurosa y permanente.

La aplicación de la *apercepción* o unidad de la conciencia, de una manera o de otra, a los fenómenos, depende del *"esquema"* de la imaginación y en definitiva, de la forma apriori de la sensibilidad interna que la regula y que es el *tiempo*. Según estén organizados los fenómenos en el *esquema* por la forma del *tiempo*, la unidad de la conciencia intelectiva se aplicará de una *forma* o *categoría* o de otra. Así los fenómenos percibidos simultáneamente serán pensados o elevados a objetos por la inteligencia mediante la categoría de *sustancia*, y los fenómenos percibidos de una manera constantemente sucesiva, serán elevados a objetos por la inteligencia, como *causa y efecto*.[18]

Las doce categorías o conceptos trascendentales que condicionan la constitución de los diversos objetos, corresponden a los doce tipos de juicios, ya que éstos no hacen sino desdoblar en sujeto y predicado, la unidad del fenómeno y del concepto, que está en aquél.[19]

6. *La Síntesis Apriori.* – El concepto, según Kant, incluye una *materia* o contenido, que es el *fenómeno*, y una *forma* o *categoría*, que no es sino la unidad de la conciencia que eleva a aquél a *objeto*.

El *elemento material* o *fenoménico* confiere al concepto el contenido del conocimiento. Gracias a él, la inteligencia conoce *algo nuevo*. La categoría o *forma pura del concepto*, en cambio, no añade nada a aquel contenido fenoménico, pero le confiere *objetividad*, mediante su información *universal y necesaria*. Sólo gracias a las categorías, *los fenómenos son constituídos en objetos*, separados de la subjetividad y puestos delante del sujeto.

Esta *síntesis apriori*, del *elemento material* o *sintético*, enriquecedor del conocimiento, que es el *fenómeno*, y del *elemento formal* o *apriori* que confiere *universalidad* y, con ella, *objetividad* a aquél, es el fundamento, para Kant, de las ciencias empíricas y matemáticas, vale decir, el único conocimiento humano válido y no ilusorio, como es el de la Metafísica. En efecto, estas ciencias valen, porque tienen una materia, que enriquece al conocimiento –*los fenómenos*– y porque tienen un elemento formal, que sin añadir nada a aquel contenido, le da el carácter de *universal y necesario*, que eleva el conocimiento a la categoría de ciencia.[20]

[17] *Ibid.*, t. I, págs. 221 y sgs.
[18] *Ibid.*, t. I, págs. 270 y sgs. y 318 y sgs.
[19] *Ibid.*, t. I, págs. 216 y sgs.

Como Kant nunca ha dudado de las ciencias empíricas y matemáticas, a causa de su suceso en su tiempo, y sí de la Metafísica, la solución del problema metafísico para Kant se deba encarar de la siguiente manera: ¿es posible una Metafísica como ciencia? Pero como la ciencia es posible por la *síntesis apriori*, por la conjunción del fenómeno sensible –*materia*– y la categoría intelectual –*forma*–, la pregunta anterior se transforma en esta otra: ¿es posible la síntesis apriori de fenómeno sensible y de forma intelectiva en la Metafísica?[21]

A lo cual responderá Kant negativamente, porque la Metafísica carece de fenómeno sensible, y sólo opera con elementos formales de la inteligencia sin contenido. La Metafísica o conocimiento del ser trascendente, que es algo inmaterial y suprafenoménico, es imposible para la *Crítica de la Razón Pura*, ya que carece del elemento material fenoménico, sin el cual las categorías están privadas de valor.[22]

Por eso, los objetos, a que conduce el raciocinio metafísico, de la realidad del *mundo*, del *yo* y de *Dios*, son *ideas trascendentales* y, en definitiva, pura *ilusión trascendental*, *uso indebido de las categorías puras* sin el necesario elemento material de los fenómenos.[23] *Tales ideas* únicamente poseen una función de unificación de los fenómenos. El *mundo* el *yo* y *Dios*, bajo este aspecto metodológico, están más allá de los fenómenos y, como tales, son inasibles por el conocimiento humano, pero sirven como un soporte incognoscible, como una X, que, desde más allá de los fenómenos, confiere a éstos la unidad de la conciencia.[24]

Frente a la síntesis *apriori* del concepto y de los juicios en él fundados, ni los juicios *puramente sintéicos* ni los *puramente analíticos*, –que son siempre *apriori*– poseen valor científico: los primeros, porque, si bien poseen un elemento material de novedad cognoscitiva, carecen de los caracteres de universalidad y necesidad de las ciencias; los segundos, porque, si bien son universales y necesarios. son tautológicos, puramente trascendentales, carentes de elemento material o fenoménico.[25]

[20] *Ibid.*, t. I, pág. 157.
[21] *Ibid.*, t. I, pág. 160 y sgs.
[22] *Ibid.*, t. II, pág. 41 y sgs.
[23] *Ibid.*, t. II, pág. 57.
[24] *Ibid.*, t. II, pág. 317 y sgs.
[25] *Ibid.*, t. I, pág. 154 y sgs.

7. *Conclusión.* – El sistema kantiano es un *conceptualismo empirista.* En cuanto al contenido del concepto, el *fenómeno,* Kant no supera el empirismo. Lo único conocido por la inteligencia son *los fenómenos.*

Lo supera, sin embargo, por la admisión de la intervención de la inteligencia, que eleva el fenómeno a *objeto,* sin añadir nada a su *materia o contenido.* Por esta intervención de la inteligencia, puramente formal, carente de objeto propio suprasensible, el sistema de Kant constituye un *conceptualismo empírico* o un *formalismo trascendental de los fenómenos.*

Lo importante para nuestro trabajo es subrayar que la *universalidad y necesidad* del concepto puro de la inteligencia tienen su origen exclusivo en el *sujeto trascendental* y no en el ser transubjetivo. Los *conceptos* para Kant son puros *modos de pensar,* del sujeto trascendental, los fenómenos, *categorías o maneras* con que la inteligencia eleva a *objeto* el *fenómeno.* En definitiva, *el objeto es una construcción meramente subjetiva, elaborada de una manera trascendental y necesaria por la inteligencia, sobre el fenómeno.* Por eso conviene no llamarse a error y pensar que el objeto pueda significar algo transubjetivo en Kant. Precisamente lo transubjetivo en Kant es el *"noúmeno", "la cosa en sí",* enteramente inaprehensible por la inteligencia. Ello señala *"el límite"* de lo desconocido: lo que queda más allá del alcance válido de la inteligencia.[26] Una vez más, lo único que es capaz la inteligencia de conocer son los fenómenos y, por eso, el único conocimiento críticamente fundado es el de la ciencia empírica y matemática.

Kant nunca ha negado la existencia de la realidad trascendente: la declara incognoscible, inaprehensible por la inteligencia humana. Más aún, por un conocimiento *no crítico* en la *Crítica de la Razón Práctica,* Kant intentará rehabilitar el mundo de los "noúmenos" como *postulados de esta Razón Práctica.*

En conclusión: *el conceptualismo kantiano es agnóstico y, como tal, esencialmente antimetafísico.*

Conviene advertir, para terminar, que *esta construcción subjetiva apriori del objeto,* es una consecuencia del planteo mismo del problema crítico, tal como se lo propone Kant: un análisis de un conocimiento, previamente y sin crítica, desarticulado del ser trascendente y, como tal, desfigurado y deshecho en su realidad de conocimiento. Con ello Kant se ve obligado a derivar los caracteres de universalidad y necesidad del concepto, de la *subjetividad trascendental.* Si el Filósofo de Koenigsberg hubiese partido de un análisis objetivo

[26] *Ibid.,* t. II, pág. 9 y sgs.

del conocimiento, tal cual él es y se presenta a nuestra conciencia, es decir, con un objeto trascendente, esencialmente implicado en su manera de ser intencional, hubiese encontrado que el concepto posee su objeto propio, *el ser o esencia inmaterial* de las cosas materiales, dado, por eso mismo, en los datos sensitivos, pero irreductible al objeto de los sentidos, a los fenómenos; y que, si bien en cuanto a sus caracteres de *universalidad y necesidad,* el concepto existe únicamente en la mente, en cuanto a su contenido, *su objeto,* es real y trascendente al concepto mismo.

Tal es la obra, que varios siglos antes que Kant había realizado Santo Tomás, con una gran fidelidad al objeto de su análisis, el concepto y la intelección con él alcanzada, mediante *la abstracción,* realizada por la inteligencia, de su propio y específico objeto. Con éste fino análisis y riguroso raciocinio Santo Tomás va a llegar a fundar un *Realismo moderado* o, si se prefiere, un *Intelectualismo realista,* sobre el valor de los conceptos. Este intelectualismo realista, en la elaboración de los conceptos tiene en cuenta a la vez *los datos de la intuición sensible,* en que se originan las ideas, y la *intervención de la inteligencia para abstraer* de ellos su objeto propio, el *ser trascendente,* aprehendido, no por intuición, sino de una manera abstracta y universal.

III

EL CONCEPTO EN SANTO TOMÁS

1. *La intuición sensitiva en Santo Tomás.* – El punto de partida del conocimiento, afirma Santo Tomás, es la intuición de los sentidos.[27] Estos aprehenden inmediatamente la realidad material existente desde sus manifestaciones fenoménicas. Al conocimiento sensitivo se revela el ser material concreto existente transubjetivo, bajo algunos de sus aspectos fenoménicos. No es la sensación o el acto sensitivo lo que conoce el sentido, sino la cosa aprehendida por él.[28] Este objeto no es la pura apariencia, el puro fenómeno, subjetivamente dado en la conciencia: no es el color o el sonido ni, en general, los accidentes aprehendidos y dados en el sujeto, sino el *ser material existente transubjetivo,* captado, sí, *bajo algunos de sus fenómenos* o notas accidentales: *esto coloreado, esto sonoro,* etc. El ser aprehendido por los sentidos no lo es en su formalidad propia

[27] S. Thomas, *S. Th.,* I, 12, 12.

[28] *In De An.,* III, lec. 13, n. 789; y *S. Th.,* I, 85, 2.

de *ser*, sino en cuanto *dado concretamente en tal fenómeno individual*. Precisamente el que se perciba *este color concreto*, se debe a que se trata de un *ser coloreado*, aunque el sentido perciba al ser desde lo *coloreado*. En otros términos, el objeto de los sentidos son los *fenómenos concretos existentes, que incluyen el ser, sin que lo perciban expresamente*, visión reservada a la inteligencia, según veremos enseguida.

Este conocimiento es intuitivo, es decir, capta inmediatamente, sin intermediarios ni imágenes, el *ser existente* como es, bajo algún aspecto fenoménico concreto.

En los sentidos externos no hay imágenes o "especies" expresas del objeto, es la realidad existente misma que es aprehendida inmaterialmente *—como objectum—* es decir, de un modo intencional bajo algunos de sus aspectos: de color, olor, etc. El ser concreto, sin de-velarse como ser, penetra y se manifiesta en el conocimiento sensitivo. El objeto de la intuición sensible no es una imagen del ser real, sino el ser material aprehendido en su misma realidad existente bajo algunos de sus aspectos.

El conocimiento de los sentidos es el más perfecto, en cuanto es *intuitivo:* 1) que capta inmaterial o cognoscitivamente el ser trascendente sin intermediarios o imágenes, 2) como realmente es y 3) existe.[29]

La limitación de este conocimiento proviene de su *carácter material*. Porque el conocimiento es esencialmente una aprehensión inmaterial del ser, una aprehensión distinta y enteramente diferente de la material, no por yuxtaposición o composición, como ésta, sino una posesión de algo distinto o trascendente al propio acto que lo posee *—ob-jectum—*, es decir es un acto capaz de dar existencia a otro ser distinto del propio en cuanto distinto u otro, es decir, *objeto*. La inmaterialidad o superación de la limitación, proveniente de la materia o *potencia*, es la que confiere al acto su amplitud o riqueza, su *"superexistencia"*, como dice Maritain,[30] para poder dar existencia en su seno a otro ser, sin mezclarse o componerse con él, *sino en cuanto otro o distinto de él o en cuanto objeto*.

Todo conocimiento se constituye tal por la inmaterialidad.[31] También el sensitivo. Pero, por no ser él enteramente inmaterial, es un conocimiento limitado e imperfecto.[32]

29 *Cfr.* J. Gredt, *Elementa Philosophiae*, 7ª ed., t. II, n. 686 y sgs., Herder, Friburgo de Brisgovia, 1937.

30 J. Maritain, *Reflexions sur l'Intelligence*, 2ª ed., pág. 42 y sgs., Nouvelle Librairie Nationale, París, 1926.

31 *De Ver.*, 2, 2.

32 Cfr. Octavio N. Derisi, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, Cursos de Cultura Católica, Bs. As. 1945; y *La Pessona, su Esencia, su Vida y su Mundo*, Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad N. de La Plata, c. II, 1950.

Porque si bien es un conocimiento intuitivo, aprehende el ser material sólo bajo algún aspecto u objeto formal. Así la vista percibe el ser en *cuanto coloreado*, el oído *en cuanto sonoro*, etc. a causa del *órgano material* —los ojos, los oídos, etc.— con que se realiza. En primer lugar, porque la materia que interviene en la facultad sensitiva impide la aprehensión del ser trascendente como tal, precisamente porque *el ser en su formalidad propia de ser es inmaterial*, formalmente inasible por los sentidos. De ahí que la sensación externa es intuitiva, porque es una aprehensión inmediata del ser material, pero este ser es aprehendido *sólo materialmente*, desde los aspectos fenoménicos o rigurosamente materiales y, por eso, aprehensible por este conocimiento material. Paradojalmente el ser es aprehendido en esta intuición de los sentidos *sin ser visto*, sin lograr una conciencia expresa de él o, en otros términos, el ser es aprehendido como *oculto* en los fenómenos concretos.

Lo que importa subrayar aquí es que los *datos u objetos* de la intuición sensitiva no son puramente inmanentes al acto. Son objetos dados, sí, en la inmanencia del acto, pero como trascendentes a él y aprehendidos en su formalidad de objetos trascendentes y no en la del acto que la aprehende. En el acto del conocimiento de los sentidos lo aprehendido *no es el acto o imagen* —que no se da en los sentidos externos— *sino el ser material trascendente mismo*.[33] Por eso es intuición: el objeto dado es la realidad trascendente, *inmaterialmente presente* en el acto cognoscente, por sí misma y sin sucedáneos o vicarios de especies expresas o imágenes.

Santo Tomás no ha mutilado la realidad del conocimiento, como lo ha hecho Kant, suprimiendo el ser trascendente dado en él. No ha *materializado* el conocimiento, en esa manera de ser suya única y distinta de todo ser material, precisamente porque es *inmaterial;* no lo ha reducido a una imagen inmanente de una realidad trascendente, que desde entonces resulta inalcanzable y que condena al conocimiento, de antemano, a un *inmanentismo total*. No ha caído en la trampa del *pseudo-problema del "puente"* entre la inmanencia del acto dado y la trascendencia del objeto, colocado fuera y más allá de él; falso planteo, que una vez admitido, conduce, por una lógica interna, al *subjetivismo*, porque es imposible alcanzar ya por el conocimiento ese ser trascendente que está más allá y fuera del conocimiento mismo. No hay conocimiento que pueda aprehenderlo. La especie o imagen de los sentidos y del entendimiento *"secundariamente* es lo que se entiende (o se percibe, en el caso de los sentidos). Pero *lo que se entiende primeramente* (o lo que se percibe

33 *In De An.*, III, lec. 13, n. 789; y *S. Th.*, I, 85, 2.

por los sentidos), *es la cosa misma* de la cual la especie inteligible (o sensible) es la imagen".[34]

La clarividencia de Santo Tomás ha consistido en haber sabido ver y analizar, sin deformar, esta *realidad única*, que es el conocimiento; *única* precisamente porque no es material, no es una cosa, como las otras, no la ha materializado, sino que ha respetado su realidad como *aprehensión inmaterial del objeto*, no la ha convertido en una imagen del mismo. Porque, precisamente por su inmaterialidad, el conocimiento no sólo es un acto, sino un acto en cuya rica realidad, proveniente de su inmaterialidad o liberación de la limitación de la materia, hay cabida para *otro ser, distinto del acto*, como *otro o distinto de él, como ob-jectum*.

En segundo lugar, el Santo Doctor ha sabido des-cubrir el carácter intuitivo del conocimiento sensitivo, que no sólo aprehende un objeto trascendente al acto, sino que lo aprehende sin intermediarios, tal cual realmente es y existe en la realidad, bien que sin *de-velar el ser en su formalidad de tal*.

El conocimiento sensitivo, por otra parte, para un *espíritu encarnado* como el hombre, es el *único intuitivo*. El hombre, compuesto de alma espiritual y cuerpo, es el más perfecto de los animales y el más imperfecto de los seres espirituales. Toda su vida cognoscitiva o de aprehensión del ser trascendente comienza y se funda en este conocimiento de los sentidos, *pobre* por ser *material* —incapaz de de-velar el *ser* inmaterial que aprehende en los seres materiales concretos— pero más *rico y vigoroso*, porque es intuitivo, aprehendente inmediatamente del ser material existente, tal cual él es, bajo alguno de sus aspectos fenoménicos.

La intuición sensible deja abierto e insertado al hombre en el ser trascendente, así sea en el grado más pobre que es el material y sin de-velarlo en su inmaterialidad propia de ser. *La apertura inicial y la aprehensión intuitiva e inmediata del ser trascendente como es, queda dada* para siempre al hombre y a su conocimiento espiritual o intelectivo, *en esta intuición sensitiva*. Por ella, *el ser trascendente*, de un modo inmaterial, *está presente por sí mismo en el acto de conocimiento*.

2. *El ser o esencia inmaterial de las cosas materiales: objeto formal propio de la inteligencia humana.* — Ese ser material inmediatamente aprehendido como es por los sentidos, está en ellos oculto como *ser*.

Inmaterial, y como tal, no sensible, no puede ser aprehendido por un conocimiento que no supere lo orgánico material.

34 *In De An.*, III, lec. 13, n. 789.

El conocimiento intelectivo de-vela este ser oculto, lo hace inteligible en acto para poder aprehenderlo en su realidad propia. Esta aprehensión de un objeto inmaterial —por eso no aprehensible por un conocimiento que necesita del órgano material para actuar— prueba precisamente la inmaterialidad total o *espiritualidad* de la actividad intelectiva.

Porque a este ser o esencia inmaterial la inteligencia no lo alcanza directamente en los seres que existen sin materia, sino en los seres existentes materiales, presentes a través de la intuición sensible. Porque es un hecho —que, en definitiva, depende del modo de ser del hombre, compuesto sustancial de materia y espíritu— que la inteligencia humana no puede ponerse en contacto con su objeto propio, el *ser*, sino en los datos de los sentidos. La inteligencia, afirma Santo Tomás, repitiendo una frase de Aristóteles, es "como una tabla rasa, en la cual no hay nada escrito",[35] y sólo, a través de estos datos, logra aprehender el ser y desarrollar su propia vida. *"Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu"*, *"nada hay en el entendimiento que no haya pasado por los sentidos"*.[36]

Sin embargo, esta dependencia constante de los sentidos de la vida intelectiva, no significa que la inteligencia no tenga otro objeto más que el de los sentidos, como pretende el Empirismo, o que su función consista en informar con su acto a los datos sensibles para constituirlos en objetos, como quiere el Kantismo. La verdad es que, a través de los datos de los sentidos, el entendimiento logra de-velar y aprehender su objeto formal propio, exclusivamente suyo, el *ser o esencia inmaterial* de las cosas *materiales*. Sólo más tarde, a través de este objeto formal, llegará a elaborar conceptos, con que significar la realidad enteramente inmaterial e incluso, por un raciocinio metafísico, de efecto a causa, desde la existencia de los seres materiales o de los actos del propio espíritu, alcanzará o llegará a conocer la existencia de seres carentes de toda materia o espirituales: el alma y Dios.

Entre el *Empirismo* y el *Kantismo* —para quienes la inteligencia sólo conoce los fenómenos de los sentidos— y el *Racionalismo* —para quien tiene su objeto propio con independencia de los sentidos: ya por innatismo (Platón y Descartes), ya por contacto directo con él (ontologismo de Malebranche) o creación del mismo (panteísmo de Spinoza o de Hegel), el *Intelectualismo* de Santo Tomás, ajustado en un todo a los hechos de la vida psíquica sensitiva e intelectiva

35 *In De An.*, II, lec. 13, n. 791 y sgs.; *Q. D.* an., 8.; *S. Th.*, I, 12, 12 y I, 84, 7. y E. Gilson, *Realisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, Vrin, París, 1935.

36 *Ibid.*

humana, afirma la dependencia de la inteligencia de los datos sensibles para alcanzar su objeto, a la vez que sostiene la irreductibilidad del objeto propio de la misma, el *ser o esencia inmaterial* –lo que constituye a los entes– *de las cosas materiales.*

De este modo los dos aspectos, unilateralmente captados por el empirismo y el racionalismo –la dependencia de los sentidos, del primero, y el objeto propio e irreductible de la inteligencia, del segundo– son integrados por el Intelectualismo tomista, sin las limitaciones de aquéllos, en una concepción que tiene en cuenta y se ajusta a la observación y análisis de los hechos.

3. *La abstracción.* – Lo que impide la aprehensión del ser o esencia inmaterial de las cosas materiales, es precisamente su materia.

Para develar el ser en los entes materiales, es preciso dejar de lado las notas materiales concretas, la materia cuantitativa –*materia signata quantitate*–, que constituye la individuación, las cuales obstruyen la inteligibilidad o verdad –con él identificada– en acto del ser.[37]

Al prescindir, sin negar, en los entes materiales, de sus notas materiales concretas, la inteligencia deja de lado lo que precisamente impide la inteligibilidad del ser y logra poner a ésta en *acto*, en su luz o verdad propia y hacerla así aprehensible para su acto intelectivo.

Esta función con que la inteligencia prescinde de las notas materiales concretas, a fin de poner en acto su inteligibilidad y aprehender así al ser, constituye la *abstracción.*

Siguiendo, precisando y aún corrigiendo a Aristóteles, Santo Tomás se ha ocupado minuciosamente del proceso de abstracción del ser o esencia inmaterial de los entes materiales, desde los datos sensibles aprehendidos en la imagen –*phantasma*–. Mediante su actividad espiritual, el *"entendimiento agente" "ilumina"* estos datos de las imágenes sensibles, para actualizar la inteligibilidad del ser o esencia, potencialmente contenida en ellos. De este modo, se constituye una imagen espiritual –*species impressa*– del objeto, del ser o esencia inmaterial, la cual –*medium quo*– determina al entendimiento para formular el concepto o idea –*species expressa, medium in quo*–, en la que aprehende el ser mismo trascendente bajo alguno de sus aspectos.[38]

No es intención de este trabajo señalar y fundamentar los pasos del prolijo proceso psicológico, con tanta precisión y rigor analizado y probado por Santo Tomás.

[37] *In De An.*, III, lec. 8, n. 705, 709 y 711.
[38] *In De An.*, III, lec. 10, n. 728; y *S. Th.*, I, 79, 3-5.

4. *El concepto en Santo Tomás.* – Lo que importa es señalar aquí que, mediante la *abstracción*, se logra el paso de los datos de la intuición sensible a la obtención del *objeto* propio de la inteligencia, y que no se puede llegar a éste, sino despojándolo de sus notas materiales cuantitativas, que son precisamente los que lo individualizan, y que, por eso, esta determinación objetiva –*species impressa*– y el concepto resultante –*species expressa*– son siempre *abstractos*, ya *específicos*, ya *genéricos*, capaces, por ende de realizarse o identificarse con todos los inferiores: individuos o especies, respectivamente.

El concepto en Santo Tomás *subjetivamente* es un *acto de la inteligencia*, un medio –*in quo*– en el cual conoce o aprehende un aspecto del *ser o esencia* de los entes materiales y, desde éstos, también de los entes espirituales.[39]

Pero *objetivamente* el concepto es el *ser o esencia misma* de las cosas, inmaterialmente presente en el acto de entender. En el seno de su acto espiritual, el concepto, como acto de la inteligencia, da existencia a otro ser o esencia, distinta del propio acto y en cuanto distinta de él. Y esta esencia presente en el acto es precisamente el *concepto objetivo.* En otros términos, el concepto es esencialmente *intencional*, indica siempre un objeto real –existente o posible– distinto y trascendente al acto mismo conceptual. Mediante esta *presencia inmaterial del mismo ser trascendente* en el seno del concepto, la inteligencia aprehende y significa este ser trascendente en cuanto tal. Cuando la inteligencia conoce, no conoce sus actos –que sólo son conocidos, en segunda instancia, mediante un largo análisis y profundización psicológica– sino el *ser o esencia trascendente*, presente ella misma en su acto mediante el concepto objetivo. El acto conceptual es, pues, el medio en el *cual* –*in quo*– la inteligencia aprehende el ser mismo trascendente, presente intencional o inmaterialmente en aquél.

Sin el ser trascendente, el conocimiento intelectivo pierde su sentido y su esencia, y cualquier intento por prescindir de aquél, conduce inexorablemente a una deformación y a un consiguiente análisis de un conocimiento, que no es el verdadero conocimiento, sino un sustituto suyo deformado y falseado.

5. *Limitación del alcance trascendente del concepto en Santo Tomás.* – Según Santo Tomás, el concepto tiene su objeto propio trascendente, irreductible al de los sentidos, y que, según ya expusimos, es el *ser o notas esenciales*, abstraídas de la realidad material.

[39] *In De An.*, III, lec. 13, n. 789; y *S. Th.*, I, 85, 2.

Por eso, *lo que* –*id quod*– el concepto expresa es siempre real, algo tomado de la realidad, inicialmente de los datos de la intuición sensible. El concepto no es una mera manipulación o elaboración de los fenómenos, como afirma Kant, deformante del dato inmediato del concepto, que es el ser o esencia trascendente, distinta del propio acto, aprehendida en éste como trascendente a él.

Kant ha sustituido la intencionalidad objetiva trascendente del acto con las *formas apriori*, constructivas del *objeto* desde los fenómenos, por una lógica interna de su postura inicial en el planteo mismo del problema crítico. En él ha deformado el conocimiento, al mutilarlo del ser trascendente, que sin embargo está inmediatamente dado en él, y sin el cual ni sentido conserva. Separado el concepto del ser trascendente, que lo constituía y daba sentido de tal, Kant ha tenido que buscar en la trascendentalidad subjetiva, en los apriori de la inteligencia, la explicación de la *objetividad* de los conceptos.

En este sentido, el conocimiento intelectivo, mediante el concepto, ahonda y penetra mucho más que el conocimiento sensible –que se detiene en las manifestaciones fenoménicas del ser–, penetrando hasta el *ser o esencia* de los entes, hasta aquello *que y por lo que* el ente es.

En cambio, a diferencia de la intuición de los sentidos, aprehensiva de los entes materiales como ellos realmente son y existen, el concepto aprehende el *ser o esencia* de las cosas materiales, yendo más hondo que dicha intuición, pero a la vez de un *modo más pobre, abstracto*. Este ser o esencia abstracta o sin las notas individuantes, precisamente por eso, puede atribuirse e identificarse con todos los inferiores ya *específicos ya individuales*, es decir, es un *concepto universal*.

Este modo de ser *abstracto y universal* de los conceptos, con que las esencias de los entes son aprehendidas y expresadas, *no es real*, sino *puramente mental*.

La objetividad o transubjetividad trascendente del concepto –siempre esencialmente más profundizante en las cosas que la intuición sensible, porque penetra hasta su *ser o esencia*– es sólo en cuanto a las *notas expresadas*, pero *no en cuanto al modo con que el concepto las expresa* y, consiguientemente, tampoco en cuanto a la presencia *actual o existente* de la realidad. El objeto o notas esenciales, abstractamente aprehendidas, son *reales*, en cuanto existen o pueden existir; pero no lo son precisamente en el sentido de que deban existir, como los datos de la intuición sensible. Sólo reintegrando el concepto en la intuición sensible, de donde fuera inicialmente tomado –*per conversionem ad phantasma*– la inteligencia puede recobrar y conocer la existencia de las cosas. "Nuestro entendimiento no

puede conocer directa y primeramente lo singular en las cosas materiales. [...] Nuestro entendimiento no es directamente conocedor sino de las esencias universales. Puede conocer lo singular sólo indirectamente y por cierta reflexión [...], volviéndose a las imágenes, en las cuales entiende las especies inteligibles. [...]. Por consiguiente, el entendimiento entiende directamente el universal por la especie inteligible; pero sólo indirectamente las cosas singulares, de las cuales son las imágenes".[40].

IV

COINCIDENCIAS Y DIFERENCIAS DEL CONCEPTO EN KANT Y SANTO TOMÁS

6. *El objeto del concepto en Kant y Santo Tomás.* – a. Hemos señalado que *para Kant* el *objeto* no es algo que el concepto tome de la realidad trascendente. El *concepto es ciego*, carece de objeto que ver. Lo único que el concepto aprehende –la "materia" del mismo, que llama Kant– son los *fenómenos*. Lo aprehendido por el concepto no supera a lo aprehendido por la sensibilidad. Lo propio del concepto en Kant es *dar forma objetiva* o *elevar a objeto* al fenómeno, mediante las categorías o *formas apriori*, las cuales, al aplicar la unidad de la conciencia a los fenómenos de doce maneras diversas, les confieren *universalidad y necesidad*, las cuales los distancian o separan del sujeto individual y, por eso mismo, los despojan de su *carácter subjetivo* y los constituyen en *objetos*.

En rigor en cuanto a la *"materia" o contenido*, el concepto de Kant no supera al *Empirismo*. Es superior a él, en cuanto hace intervenir una actividad espiritual intelectiva, esencialmente superior a la de la sensibilidad, que confiere a los fenómenos *formalidad objetiva*, y, sin añadir nada a su contenido, *transforma los fenómenos en objetos*.

En síntesis, la actividad del concepto, en Kant, no es aprehensiva de un nuevo contenido objetivo, esencialmente distinto del de los sentidos, sino *puramente formal*, la cual, al aplicarse al contenido fenoménico de la sensibilidad, lo organiza y constituye en *objeto*.

b. En cambio, *en Santo Tomás* el concepto no es sólo una actividad intelectiva espiritual, distinta de la sensitiva, sino que además

[40] *S. Th.*, I, 86, 1; y *De Ver.*, 10, 5.

es *aprehensiva de un contenido u objeto* distinto del de los sentidos: *el ser o esencia inmaterial de las cosas materiales.*

El concepto no construye un objeto desde los fenómenos, como en Kant, sino que se constituye él mismo como *aprehensión inmaterial del ser* trascendente de-velado en los datos de los sentidos, en los que estaba presente, pero ocultamente. Al ser des-cubierto por la abstracción de las notas individuantes materiales, este ser se presenta inmediatamente y por sí mismo a la inteligencia y es aprehendido como un ser distinto del ser del acto subjetivo aprehendente, es decir, *como objeto.*

Para llegar a su objeto, el ser inmaterial, la inteligencia necesita dejar las notas materiales cuantitativas que lo ocultan. Y como tales notas son constitutivas de la individuación y la existencia es siempre individual, al prescindir de ellas para lograr la inteligibilidad actual del ser trascendente inmaterial en los entes corpóreos, la inteligencia sólo puede aprehender el ser desde su *esencia abstracta,* con prescindencia de su existencia individual. Para llegar a lo hondo de su objeto, el ser o esencia inmaterial de las cosas materiales –y desde éste a todo otro ser, incluso enteramente inmaterial o espiritual– la inteligencia ha de perder la riqueza de las notas individuantes y de la existencia. De aquí que el concepto es sólo objetivo, en cuanto al *ser o esencia aprehendida* –y aprehendida únicamente en alguna de sus notas genéricas o específicas y en manera alguna en la riqueza de su total especificidad– es decir, en cuanto a su *contenido u objeto significado,* pero en manera alguna en cuanto a la *forma o modo abstracto y universal,* con que lo aprehende, ni tampoco en cuanto a *la aprehensión de la existencia* de esta esencia, expresada en el concepto. Para alcanzar esta existencia es menester que la inteligencia vuelva a insertar el concepto en los datos sensibles, de donde fue tomado y abstraído y donde se realizan con la existencia –*per conversionem ad phantasma*–, mediante el juicio, que, por eso, es el acto con que la inteligencia verdaderamente conoce la realidad individual existente. Sólo en la restitución del concepto o esencia conceptualmente expresada, a la intuición sensible, de cuyos datos fue aquélla tomada, captamos la existencia individual.[41]

7. *La forma conceptual en Kant y en Santo Tomás.* – a. De lo dicho se infiere que *en Kant* el concepto es *forma pura del sujeto trascendental,* una *forma* con que la inteligencia –de acuerdo a las exigencias del *esquema* de la forma sensible apriori del *tiempo*– *universaliza* y, de este modo, *des-subjetiviza* y *des-individualiza* a los

[41] *In De An.*, II, lec. 12 n. 377 y sgs.; *S. Th.*, I, 79, 3; y *In Perih.*, lec. 10, 9.

fenómenos para colocarlos frente al sujeto, es decir, para constituirlos en *objeto.* Se trata de *formas o categorías* de *universalidad y necesidad,* bajo las cuales la inteligencia de un modo positivo asume y reviste a los fenómenos para convertirlos y *constituirlos en objeto.* La universalidad y necesidad resultan en el objeto *por imposición apriori de las categorías* o formas de la unidad de la conciencia o *"apercepción".* La forma de universalidad y necesidad del concepto es *trascendental o apriori,* sólo bajo ellas el fenómeno puede constituirse en objeto. Tales formas o categorías apriori sólo existen en la mente. La universalidad y necesidad y el concepto mismo que las impone a los fenómenos, proceden enteramente del sujeto trascendental. Nada tiene que ver el ser o realidad transubjetiva con este concepto apriori y sus caracteres de universalidad y necesidad. Por un lado, el *fenómeno* de la sensibilidad, elaboración apriori de los *datos,* irreductibles al sujeto pero sólo dados en él y en la inmanencia desvinculada de toda trascendencia; y, por otro lado, *el concepto* bajo sus *doce formas o categorías,* que *apriori,* desde la *subjetividad trascendental,* elabora y crea los *objetos.*

b. Como en Kant, en Santo Tomás la forma universal y necesaria del concepto únicamente existe en la mente. La universalidad y necesidad del concepto no proceden de la realidad y son el fruto de la actividad intelectiva.

Pero la diferencia esencial con la concepción kantiana del concepto, es que en Santo Tomás esta forma de universalidad y necesidad con que en el concepto es asumido el contenido objetivo proveniente de la realidad transubjetiva, no es el resultado de una forma apriori positiva, de la unidad de la conciencia que se impone y transforma los fenómenos sensibles en *objejtos,* sino el *resultado negativo* de la *abstracción,* de aprehender el *ser o esencia inmaterial* de los entes materiales, *con prescindencia* de sus notas materiales individuantes, con las que realmente se identifica y a las que está vinculada la existencia. La *forma de universalidad y necesidad* con que el concepto expresa su objeto, el ser trascendente, no es algo positivo o construído por la mente, sino el *efecto negativo de la abstracción.* Tales caracteres de *universalidad y necesidad* resultan en la mente del mero hecho de haber prescindido ella –sin negarlas– de las notas materiales individuantes, en la aprehensión del ser o esencia de las cosas. La forma abstracta y universal del concepto no es una construcción y elaboración positiva de la mente, no son categorías que actúan apriori desde el sujeto trascendental, condicionante de la objetividad de los fenómenos; es la mera consecuencia *negativa,* de la *pobreza* con que la inteligencia humana ha de penetrar y aprehender *su objeto trascendente,* el ser o esencia

transubjetiva, dejando de lado las riquezas de las notas individuantes y, con ellas, la misma existencia, que siempre es el acto realizador de una esencia individual.

Esta *forma abstracta y universal* del concepto *no es real* ni corresponde ni expresa la manera como el objeto realmente existe. La *objetividad* del concepto se limita *a su contenido* de algunas notas esenciales, y no expresa *la manera* cómo ellas realmente existen.

Sin embargo, esta *forma abstracta* y *universal,* con que el concepto aprehende su objeto —el ser o esencia inmaterial trascendente— no afecta en manera alguna *a la objetividad* de la aprehensión. Porque la identidad intencional está entre *lo que* expresa el concepto —*su contenido*— y el *aspecto esencial del ser real expresado por él,* pero no con el *modo* con que el concepto lo expresa. Tampoco en el juicio la mente atribuye la forma conceptual al objeto, sino sólo su contenido o notas esenciales expresadas. Así con el concepto de hombre la mente expresa las notas esenciales de *animal racional,* y no el modo *abstracto y universal* con que las significa. Y cuando las atribuye a un sujeto individual y dice: *Pedro es hombre,* está afirmando la identidad entre lo que expresa el concepto: *animal racional* y el sujeto real *Pedro,* pero en modo alguno la forma abstracta universal de su concepto, que no es real, ni tampoco excluye las otras notas individuante y la existencia con que *hombre o animal racional* se realizan en Pedro.

He aquí como se expresa Santo Tomás: "El universal sólo es por abstracción de la materia y de las condiciones materiales individuantes. Es manifiesto, pues, que la semejanza de la cosa percibida en el sentido representa la cosa, en cuanto es singular; pero recibida en el entendimiento representa la cosa según la razón de naturaleza universal. De aquí procede que el sentido conoce las cosas singulares, mientras que el entendimiento las universales, y sobre éstas versan las ciencias. Acerca de lo segundo hay que tener en cuenta que el universal puede considerarse doblemente. Puede decirse universal, de un primer modo, la misma *naturaleza común,* en cuanto subyace a la intención de *universalidad* [la naturaleza expresada, y la forma de universalidad con que se expresa]. De otra manera [esta naturaleza], puede decirse universal según ella misma [...]. Esta naturaleza, a la que sobreviene la intención de universalidad, por ejemplo, la naturaleza de hombre, tiene una doble existencia (*esse*): una ciertamente material, en cuanto dicha naturaleza está en la materia natural, otra empero inmaterial, en cuanto está en el entendimiento. En cuanto que tiene existencia en la materia natural, a esta naturaleza no le puede sobrevenir la intención (forma) de universalidad, porque está individualizada

por la materia. Le sobreviene, pues, la intención (forma) de universalidad, según que es abstraída de la materia individual".[42]

"Porque alguna vez al universal así considerado se le atribuye algo, que pertenece a la sola operación del entendimiento, como si se dice que hombre es predicable de *muchos,* o sea, como universal o como especie. Porque estas intenciones (segundas, o formas de universalidad) se dan en el entendimiento, atribuyéndolas a la *naturaleza entendida,* según que compara a las mismas con las cosas, que están fuera del alma".[43]

En su libro *"De ente et Essentia"* Santo Tomás afirma que las notas de una *esencia o naturaleza* —no necesariamente todas— pueden considerarse en sí mismas. Por ejemplo *animal racional u hombre.* Y que esta esencia se puede realizar o *existir* de *dos maneras distintas:* en la *realidad, identificada con los individuos;* y en la mente, de una forma *abstracta y universal.* El concepto que aprehende esa esencia y el juicio que la atribuye a las cosas, establece la identidad de las *notas esenciales,* del *hombre o animal racional,* en el ejemplo, pero no del *modo* con que tal esencia existe en las cosas y en la mente. Ese modo doble de existir, en la mente y en las cosas, no está en la identidad intencional del concepto y la realidad, identidad que se limita a la esencia en *sí misma,* o en otros términos a las notas aprehendidas por el concepto, no a la manera como éste las aprehende —o las afirma el juicio— ni tampoco a la *manera* como realmente existen.

En síntesis, la *objetividad y verdad* del concepto y del juicio, según Santo Tomás, está sólo en la *esencia* o *naturaleza* aprehendida y afirmada, y no en los modos o *instrumentos lógicos* —*secundae intentiones, praedicabilia*— con que se los aprehende; ni *tampoco en la manera* como tales notas esenciales *existen en las cosas.* Porque *aquellos modos* con que la esencia de la naturaleza es *pensada,* y *aquellos modos* con que esa misma naturaleza *existe* no son considerados por el concepto ni atribuídos en el juicio, donde sólo están presentes por el *sujeto,* unido a la intuición sensible.[44]

8. *El apriori en Kant y Santo Tomás.* — De lo expuesto acerca de la *forma* del concepto, se ve ya el sentido y el alcance del *apriori* en Kant y Santo Tomás.[45]

Apriori o trascendental es lo que, desde el *sujeto* —no en el sentido psíquico, sino gnoseológico—, *condiciona o hace posible* un

42 *In De An.,* II, lec 12. n. 377; y *S. Th.,* I, 79, 3.
43 *In Perih.,* lec. 10, n. 9.
44 *De En. et Es.,* c. III, al final.
45 Cfr., OCTAVIO N. DERISI, *Los Distintos Sentidos del Apriori en la Filosofía Contemporánea y en Tomismo,* Revista *Sapientoa,* 1967, pág. 245, La Plata, Bs. As.

conocimiento, es decir, una aprehensión inmaterial o intencional de un objeto.

a. *Para Kant* los *apriori* del concepto y del juicio son las *categorías* de la inteligencia, la *"apercepción"* o unidad de la conciencia que se aplica de *doce formas* a los *fenómenos*, de acuerdo a las exigencias del *esquema*, o sea de la manera cómo los fenómenos son organizados por la forma sensible del *tiempo* en la imaginación.

Con esta forma o categoría la inteligencia elabora o eleva los *fenómenos* a *objetos*. Los *apriori* o *formas* de la inteligencia en Kant condicionan o hacen posible el concepto —y el juicio— o conocimiento del *objeto* en cuanto confieren al fenómeno *universalidad y necesidad* y, de ese modo, lo separan del sujeto y lo constituyen en *objeto*.

Como se ve se trata de un *apriori o trascendental*, no para descubrir el objeto, no para colocar al sujeto en una situación que lo capacite a de-velar un nuevo contenido de la realidad, suprasensible, sino para *transformar el fenómeno* y convertirlo en *objeto*. El de Kant, es, pues, un *apriori positivo*, sin contenido o puramente *formal*, que condiciona o hace posible el conocimiento del *objeto*, en cuanto lo *elabora desde el fenómeno*.

b. En *Santo Tomás* también hay *apriori* del conocimiento conceptual.

El ser o esencia inmaterial existe sumergida en la materia individual, la cual, en esa *forma* de realización, no es directamente aprehensible por la inteligencia.

Para poderla aprehender, la inteligencia necesita *abstraer*, separar *ese ser o esencia inmaterial* de las notas materiales cuantitativas, que impiden la *inteligibilidad* de aquélla. Tal *abstracción* la realiza la actividad espiritual del *"entendimiento agente"* o actuante sobre las imágenes sensibles, para *"iluminarlas"*, es decir, para tomar sus notas esenciales inmateriales, sin las notas opacas, ininteligibles, de la materia individual.[46] Esta actividad del *"entendimiento agente"*, es decir, esta actividad espiritual de la inteligencia —previa al entender mismo y a la elaboración del concepto—, que prepara al objeto para hacerlo inteligible en acto, brevemente, que condiciona o *actualiza* su *inteligibilidad*, es el *apriori* del conocimiento intelectual en Santo Tomás.

Como se ve, este *apriori condiciona* la inteligibilidad del objeto, *mediante la prescindencia* de las notas materiales individuantes que la impiden, pero no construye esta inteligibilidad, que el objeto posee en potencia. Es un apriori que hace posible la inteligibilidad en *acto del objeto*, o más brevemente, que coloca al *ser inmaterial* —que realmente existe, oculto en los entes— en condiciones de ser aprehendido, que, sin deformarlo ni tocarlo en lo más mínimo, coloca en *acto esa inteligibilidad* del objeto —identificada con su ser inmaterial—, al conferirle una existencia inmaterial, mediante la abstracción de las notas materiales cuantitativas, con lo cual la hace visible o *inteligible en acto* y, por ende, asimilable por la inteligencia. La actividad abstractiva del entendimiento agente, afirma Santo Tomás retomando una palabra de Aristóteles, es como *"una luz"* que ilumina o hace visible o inteligible en acto, al ser que está en la cosa y que, como ser, es inteligible, pero no en acto, sino obscurecido y oculto por la potencia de la materia individual. Este *apriori no añade, ni quita nada al objeto*, al ser inmaterial, solamente lo despoja, sin negarlas, de las notas que impiden la *actualidad de inteligibilidad* o aprehensibilidad en acto por la inteligencia.

Como consecuencia o efecto de ese *apriori, el modo o forma abstracta y universal* del concepto que aprehende y hace presente al objeto en la mente *no es real* sino puramente mental. Pero no es una forma apriori que la inteligencia impone a los fenómenos para construir el objeto, sino el simple *resultado negativo* de la intervención del apriori, que *en nada modifica la objetividad del ser o notas esenciales* expresadas en ese concepto universal, pues no se atribuye ni predica del mismo.

Lo que tal *apriori* hace, sí, es que la aprehensión conceptual no *sea intuitiva*, es decir, que el *modo* de *existir* del objeto o ser trascendente en el concepto y en la realidad sea *distinto*. Pero tal modo distinto de existencia mental y real del *ser* aprehendido por el concepto, no entra en el contenido de la aprehensión conceptual misma ni es atribuído a la realidad: es sólo la *condición para que el ser llegue a ser inteligible en acto;* condición que exige el sacrificio de la no visión directa intelectual del ser existente individual.

En síntesis, el *apriori* de Santo Tomás sólo condiciona o pone en la *luz actual* la inteligibilidad y aprehensibilidad de un aspecto del ser o esencia trascendente, *tal cual es él en la realidad en tal aspecto*, pero que estaba oculto en ésta por las notas materiales que la impedían. El *apriori* de Santo Tomás sólo le quita al ser lo que impide su inteligibilidad en acto, lo separa de las condiciones materiales que son precisamente las que impiden esta inteligibilidad en acto; pero sin tocar en lo más mínimo el contenido objetivo tomado de la realidad. En definitiva, *el apriori de Santo Tomás no es constructivo, sino sólo de-velante del objeto*.

Una vez realizada esta actuación del *apriori*, la inteligencia aprehende el ser trascendente *inmediatamente en su ser o verdad obje-*

[46] *In De An.*, lec. 10, n. 728 y sgs. y *De Sp. Creat.*, 9, 10.

tiva, sin intermediarios gnoseológicos. El *apriori* es sólo un intermediario psicológico, que no modifica el objeto, sino que una vez más, lo pone en condiciones de ser aprehendido *inmediatamente y en sí mismo*, tal cual él es bajo algunos de sus aspectos, por la inteligencia.

Si bien, por las razones dichas de que el concepto no es estrictamente intuitivo, porque sólo aprehende el ser real bajo un aspecto esencial y no en su realidad individual y presente por la existencia, sin embargo si atendemos a que gnoseológicamente en el *concepto* –*"medium in quo"*– *la inteligencia aprehende un aspecto del ser trascendente*, podemos decir, con Maritain, que tal aprehensión inmediata del ser es una *"intuición abstractiva"* del mismo.[47]

9. *Conclusión: el origen de las dos concepciones antagónicas, trascendental y realista del concepto en Kant y Santo Tomás.* – Para terminar digamos que el fundamento, que determina las dos posiciones antagónicas fundamentales y las diferencias consiguientes señaladas en el *concepto* según Kant y Santo Tomás, finca en el *punto de partida* del análisis, que señalamos al principio de este trabajo.

a. *Kant* parte de un conocimiento sensitivo, tal como es dado en la conciencia, prescindiendo, desde el principio, de toda trascendencia. Esta posición –asumida sin crítica por le Filósofo de Koenigsberg– implica la mutilación y deformación del conocimiento el cual, precisamente por ser una realidad constituída por la inmaterialidad o superación, en mayor o menor grado, de la materia, implica siempre y originariamente una *intencionalidad*, un *objeto trascendente*, dado en el acto inmanente, pero irreductible a él, como lo ha vuelto a poner en evidencia, en nuestro tiempo, E. Husserl.

A partir de este conocimiento, deformado, sin objeto trascendente, Kant analiza un conocimiento como realmente no es, encerrado en la pura *inmanencia*. Con lo cual se ve obligado a buscar los caracteres propios del objeto de la inteligencia, su *objetividad universal y necesaria*, en las condiciones o *formas apriori del sujeto*. La clausura del ser trascendente en el conocimiento, ha conducido inexorablemente a Kant a buscar los caracteres propios de su objeto en la *trascendentalidad*. Clausurado el conocimiento en la pura inmanencia subjetiva, desvinculado totalmente del ser trascendente, Kant no tenía otra salida para explicar las notas propias del concepto y de su objeto, que la *inmanencia a priori o trascendental*.

[47] J. MARITAIN, *Distinguir Para Unir o Los Grados del Saber*, pág. 195 y sgs., especialmente 208, 2ª ed. castellana, traducción de A. Frossard y Leandro de Sesma, Club de Lectores, Bs. As. 1968.

b. Santo Tomás, en cambio, en una actitud de observación objetiva, ha tomado como punto de partida de su análisis, el conocimiento tal cual es, y ha penetrado con minuciosidad y ha buscado con rigor la explicación causal del mismo, mediante un raciocinio sostenido y ajustado constantemente al *ser del conocimiento y a sus exigencias ontológicas*.

Por eso, el resultado final en Santo Tomás, es una explicación cabal del conocimiento en toda su amplitud y niveles, y del concepto en nuestro tema, tal cual él es y se manifiesta en su preciso alcance y en su modo peculiar de ser propio; explicación realizada y fundamentada sin violencias y sin distorsiones de la realidad estudiada, sino de acuerdo en todo su ámbito y en cada uno de sus pasos con esta *realidad sui-generis* –precisamente porque es inmaterial y distinta de todas las del mundo corpóreo– que es *el conocimiento y el concepto*.

CAPÍTULO XX

EL ÁMBITO DEL OBJETO DE LA FENOMENOLOGÍA EN E. HUSSERL Y CRÍTICA TOMISTA AL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

I. EXPOSICION

1. *Refutación de Husserl al Psicologismo: la irreductibilidad de la vida psíquica-superior de la inteligencia a los datos sensibles.* — Cuando Husserl inicia sus *Investigaciones Lógicas* se enfrenta con el *Psicologismo,* que tiende a dominar todo el ámbito de la Filosofía. El Psicologismo quería atenerse a los *hechos* —*Positivismo*— de la experiencia —*Empirismo*— y explicar las múltiples manifestaciones de la conciencia del hombre por combinaciones de estos hechos, especies de átomos, de la vida psíquica. Toda la vida de la conciencia en sus aspectos gnoseológico, metafísico, lógico y ético y, desde luego, psíquico, eran explicados exclusivamente por los hechos psíquicos. La Filosofía se reducía, pues, a la Psicología, a un *Pan-psicologismo.*[1]

El Psicologismo partía del falso supuesto de que los hechos psíquicos eran exclusivamente de condición sensible-material y prescindía, por ende, cuando no negaba expresamente, la existencia de los hechos psíquicos espirituales de la inteligencia y de la libertad, como irreductibles a los primeros. En todo caso, cuando admitía su existencia, se esforzaba por explicarlos como resultado de una combinación —asociación, división, etc.— de los hechos sensibles.

Con un análisis penetrante y objetivo de este complejo mundo de la conciencia, Husserl pone en evidencia que la negación de la vida psíquica espiritual, como esencialmente superior a la sensitiva, y la substitución de la misma por construcciones de actos empíri-

[1] Cf. E. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas,* t. 1, p. 67 y ss., especialmente p. 80 y ss. y 92 y ss., trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1929, Cf. también *Ideas para una Fenomenología pura,* p. 46 y ss., trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1949.

co-materiales, lejos de ser hechos observables, son hipótesis y teorías adoptadas a-priori, sin pruebas, y además falsas, porque mutilan y deforman la verdadera realidad de estos hechos superiores, tales como ellos se presentan en la conciencia, al sustituirlos arbitrariamente por actos inferiores, que si bien se relacionan y son supuestos por aquéllos, son esencialmente distintos y diferentes de los mismos.[2] Al rescatar esta realidad de la vida psíquica superior de la inteligencia –a la que casi exclusivamente se han dirigido sus reflexiones filosóficas– y afirmar, consiguientemente, la irreductibilidad de la Lógica y la Gnoseología respecto a la Psicología, Husserl afirma con razón que él es el verdadero *positivista*, el que se atiene a los hechos de la vida psíquica superior, sin deformarla ni substituirla con falsas teorías a-priori.[3]

2. *Reconquista de la realidad de la inteligencia frente al Kantismo.* – Más aún, la Filosofía debe a Husserl la reconquista de la realidad de la inteligencia en lo que ella realmente es, tal como se manifiesta en la conciencia, no sólo frente al Psicologismo empirista, que la suprime y substituye por otra realidad, sino también frente al *Conceptualismo kantiano*, el cual tampoco supera al empirismo en cuanto al objeto del conocimiento intelectivo y deforma la verdadera naturaleza de éste, al querer hacer provenir el carácter *objetivo y universal de sus contenidos* no del objeto mismo, sino de una *construcción apriori de las formas del entendimiento*, que actúan sobre los *fenómenos* y los convierten en *objetos, formas apriori* provenientes, en definitiva, de un *sujeto trascendental*. La objetividad no es algo inmediatamente dado en el acto del entendimiento como trascendente e irreductible al mismo, sino una construcción suya *apriori o trascendental*.[4]

3. *Redescubrimiento del carácter intencional del conocimiento.* – En un esfuerzo realmente extraordinario –máxime si se atiende al ambiente en que comienza a actuar– Husserl logra reconquistar la realidad del conocimiento, de-velando, mediante un análisis minucioso y objetivo, su esencia singular, desconocida y deformada tanto por el empirismo como por el kantismo.

Este análisis de Husserl abarca diferentes sectores irreductibles: el de la *realidad existente*, de-velada por la percepción y los sentidos, y el de la *realidad eidética* o de las esencias y el de las *estructuras conceptuales*, aprehendidas por la inteligencia. Si bien, observa Husserl, este conocimiento superior no puede darse sin aquel inferior, es sin embargo irreductible a él, tan intuitivo y primero como él, superpuesto pero no extractado de él.[5] (Observemos, de paso, que en este punto Husserl exagera la independencia del conocimiento intelectivo y confiere al mismo un carácter intuitivo y directo de su objeto, en una especie de neoplatonismo. El conocimiento intelectivo es irreductible y esencialmente superior al sensitivo, pero no independiente de él, en cuanto al objeto, ya que no puede ponerse en contacto con su propio objeto sino a través de los sentidos y por abstracción de sus datos: la inteligencia aprehende su objeto propio, esto es, la esencia inmaterial y universal, pero comienza por aprehenderla por abstracción de los datos sensitivos.)

El gran mérito de la analítica husserliana consiste en haber redescubierto la estructura y *esencia intencional del conocimiento*, en toda su gama, vale decir, que el acto de conocer –el intelectivo primordialmente– aparece en la conciencia como un acto en que se hace presente un objeto que lo trasciende.

En el acto de conocimiento el *sujeto* y el *objeto* se manifiestan como términos opuestos pero inmediatamente dados, irreductibles el uno al otro. En su unidad, el acto cognoscitivo implica una esencial dualidad de *sujeto-objeto*, de tal manera que tal *acto subjetivo* –*noesis o cogitatio*– ni sentido tendría sin una realidad dada en él, pero como distinta y trascendente a él o, más brevemente, como *ob-jectum* –algo que está delante y distinto del acto– *noema o cogitatum*.[6]

Este reencuentro con el carácter intencional, esencial o constitutivo del conocimiento, coloca a Husserl –quien lo recibe, superándolo en rigor y precisión, del ex dominico Brentano– en la tradición tomista; la cual, muchos siglos antes que él, había puesto en evidencia y analizado profunda y ampliamente esta nota propia y exclusiva del conocimiento –y de la actividad de la conciencia, en general, también volitiva, y aún de la intuición sensible– y que se funda metafísicamente en la *inmaterialidad*, que en el acto intelectivo es total o *espiritualidad*.[7]

a) Frente al *Empirismo*, que intenta explicar el conocimiento

2 *Investigaciones Lógicas*, p. 83 y ss. Cf. E. Husserl, *La Filosofía como Ciencia Estricta*, p. 13 y s., especialmente p. 29 y ss. y p. 45 y s., trad. de Elsa Tabernig, Ed. Nova, Buenos Aires, 1962.

3 Cf. *Investigaciones Lógicas*, p. 92 y ss. del t. 1.

4 Cf. M. Kant, *Crítica de la Razón Pura*; trad. de Manuel García Morente, t. 1, p. 262 y ss. Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1928.

5 Cf. E. Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, trad. de José Gaos, p. 17 y ss. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1949.

6 Cf. *ibid*, p. 210 y ss.

7 Cf. Tomás, *De Veritate*, 2, 2; Aristóteles, *De Anima*, II, 8, 431 b 21; ver también J. Maritain, *Reflexions sur l'Intelligence*, p. 27 y ss. Nouvelle Librairie Nationale, París, 1926, y O. N. Derisi, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945, y *La Persona*, c. II, Universidad Nacional de La Plata, 1950.

por combinación de actos puramente subjetivos y sensible-materiales, por representaciones encerradas en una pura inmanencia, sin posibilidad alguna de franquearla para alcanzar el ser trascendente, Husserl pone en claro que el conocimiento se constituye en forma de dualidad irreductible de *sujeto y objeto,* y que implica, por ende, esencialmente *algo* distinto del *propio acto subjetivo,* bien que dado en él, un *objeto trascendente* –*noéma o cogitatum*– de-velado en la inmanencia del acto subjetivo.[8] El empirismo, pues, ha desconocido la realidad del conocimiento y la ha substituido por otra, creadora del objeto dentro de la propia inmanencia. Contra esta deformación Husserl afirma, con vigor, *que ni el objeto crea al sujeto ni el sujeto al objeto,* sino que ambos se dan inmediata y simultáneamente en el acto cognoscitivo.[9] Vale decir, que los actos psíquicos cognoscitivos no se agotan en su *subjetividad,* ni su actividad puede explicarse por combinaciones de los mismos, sino que se dan como una estructura *esencialmente intencional,* en que el acto no sólo implica la *inmanencia del sujeto,* sino a la vez *la trascendencia del objeto,* y que sin este objeto trascendente e irreductible a la actividad del sujeto el acto cognoscitivo es inexplicable y carece de sentido.[10]

b) También el *Kantismo* deforma el hecho del conocimiento, cuando sostiene que el *objeto* no está dado, sino creado o elaborado desde los fenómenos, como materia, por la intervención de las *formas a-priori* de la inteligencia trascendental. El *objeto* depende y está elaborado *a-priori* por el *sujeto o conciencia trascendental.* Los fenómenos subjetivos –datos sensibles elaborados por las formas de espacio y tiempo de la sensibilidad– son subsumidos por la unidad de la conciencia, que a-priori actúa sobre ellos y los informa de doce *maneras, formas o conceptos,* los cuales los despojan de la subjetividad individual y los transforman en *objetos necesarios y universales.* El objeto no es una realidad primera, dada simultánea y primeramente como el sujeto, sino *elaborado* y *dependiente,* como tal, enteramente *del sujeto.*[11]

La diferencia del *Kantismo* con el *Empirismo* radica en que aquél admite una actividad intelectiva, *un concepto o forma trascendental,* un modo de actuar necesario y a-priori de la inteligencia, que trasciende el orden sensible material, y que no depende del sujeto individual, sino trascendental. Pero coincide con él al quitar el carácter inmediato y primero al *objeto,* tal como se manifiesta en la conciencia.

8 *Ideas...,* p. 210.
9 *Ibid.,* p. 81 y ss.; p. 210 y ss. y 235 y ss.
10 *Ibid,* p. 198 y ss.
11 *Crítica de la Razón Pura,* t. 1, p. 199 y ss. y p. 212 y ss.

c) El error común, pues, al *Empirismo* y al *Kantismo* reside en quitarle al objeto su carácter de realidad primera inmediatamente dada, es decir, de no ser verdaderamente un *ob-jectum* trascendente y distinto del *sujeto,* sino un producto de la actividad subjetiva –sensible-material o espiritual-trascendental, según uno u otro sistema– y, por eso mismo, enteramente inmanente: *un fenómeno o apariencia objetiva* elaborada por el sujeto psíquico individual o trascendental, de un ser o realidad trascendente, que en sí misma permanece más allá del alcance del sujeto, oculta a su mirada y enteramente desconocida. *Gnoseológicamente* hablando, ambos sistemas –y subrayo la palabra *sistema* como creación a-priori en oposición al resultante de la de-velación de la realidad del conocimiento– son *agnósticos:* el fenómeno objetivo es una *pura apariencia de objetividad* conferida al fenómeno subjetivo o inmanente, tras la cual o más allá de la cual queda enteramente velado o inaccesible y tal vez hasta inexistente, un *ser trascendente* o realidad en sí. La conciencia queda inexorablemente encerrada en la inmanencia y todo intento de hipostasiar o conferir realidad trascendente a los objetos es una *ilusión trascendental.* Tales las *"Ideas"* de la *Dialéctica trascendental* de Kant: la del *mundo,* del *yo* y de *Dios.*

Frente a ese constructivismo objetivo a-priori kantiano, Husserl subraya vigorosamente la irreductibilidad inmediata y primera del *objeto,* como correlato intencional del *sujeto.* En el acto de la inteligencia, la realidad conocida está inmediatamente dada como trascendente u *ob-jectum* y tan inmediata o primeramente dada como el sujeto, sin dependencia en cuanto a su realidad del sujeto, el cual sólo condiciona su aparición o trascendencia, sin constituirlo. De aquí que el *objeto* no sea un fenómeno o apariencia subjetiva de una realidad trascendente desconocida –como pretende el Kantismo y el Empirismo– sino la *manifestación o presencia del mismo ser o realidad trascendente* en el acto cognoscente. Tal carácter trascendente afecta a todos los objetos de la actividad intelectiva –y, en general, a todos los actos de la conciencia, incluso de la voluntad y de los sentimientos–[12] y, por eso, tanto a los objetos mundanos, a las *esencias* o *eídos* o *noemas* como a la misma actividad intelectiva –*nóesis*–, cuando en un acto reflexivo ésta es tomada como *objeto* –las *secundae intentiones* de los Escolásticos– por la Lógica. Siempre que actúa la inteligencia, sea para contemplar la realidad del mundo, sea para contemplar la de la propia actividad, ambas realidades se manifiestan como *objetos trascendentes e irre-*

12 Cf. E. Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica,* p. 67 y ss. 231, 244, 277, 280, 350 y ss. y 365 y ss.

ductibles a la propia actividad del acto inteligente que las aprehende.[13]

4. *El Método Fenomenológico.* Precisamente el *método fenomenológico,* preconizado e instaurado por Husserl, consiste en un *"ir a las cosas"*, en dejar que la realidad *objetiva* –trascendente o inmanente–, *se manifieste* inmediatamente a la mirada de la inteligencia, sin intermediarios que puedan añadir, quitar o modificar –suposiciones, argumentaciones, conclusiones, etc.–, dicha realidad inmediatamente manifestada. No se trata, pues, de una mera apariencia o fenómeno de una realidad oculta tras dicha apariencia a la manera empirista o kantiana (Cfr. n. 3), sino de la *manifestación o presencia de la realidad misma a la inteligencia.* El método fenomenológico pretende atenerse rigurosamente a esta manifestación y nada más que a esta *manifestación* de la realidad trascendente o inmanente *–eidética o lógica– en la conciencia,* tal como se de-vela en ella por sí misma y con toda evidencia. La inteligencia agudiza su mirada para penetrar más y más hondo en el objeto inmediatamente dado, lo desenvuelve sin salirse de él y lo describe en todo su ámbito y repliegues, sin entrar en el análisis metafísico de esta realidad y sin indagar, por eso mismo, por raciocinio, sus constitutivos y causas que lo fundamentan, es decir, aprehende sus manifestaciones inmediatas sin ir más allá de las mismas. A las veces, advierte Husserl, el núcleo objetivo inmediatamente dado se aclara y se agranda y las zonas, a primera vista no manifiestas, se esclarecen más y más ante la mirada atenta de la inteligencia. Lo que cae más allá del objeto de este método fenomenológico es lo no inmediatamente dado, lo que se supone o se sospecha más allá del mismo, lo que la inteligencia reclama como su fundamentación o su causa y cuya actividad intelectiva constituye la *Metafísica*[14]. Advirtamos que si el método fenomenológico se hubiera atenido a esta aprehensión de la realidad interior y exterior, tal como se presenta en la conciencia intelectiva, no sería sino el método practicado por los grandes filósofos de todos los tiempos, especialmente por Santo Tomás, como paso inicial de la Filosofía, que comienza observando la realidad que va a estudiar después. Sobre tal *observación y descripción fenomenológica* de los hechos reales inmediatamente dados se añade luego un segundo paso, el de la *Metafísica,* como esclarecimiento y fundamentación suprema de esa misma realidad y de toda la realidad que ella implica.

5. *El ámbito del objeto del método fenomenológico de Husserl.* Pero Husserl, en busca de un mayor rigor metodológico, ha limitado aún más el ámbito del objeto de la Fenomenología, ha querido atenerse al objeto o realidad manifestada en la inteligencia, pero *sólo en cuanto manifestada en ella.* Ha intentado colocarse así en una posición anterior a toda tesis crítico-metafísica *realista o idealista;* posición que, por eso mismo, afirma, debe ser compartida *como evidente* por todos los filósofos, cualesquiera sean sus concepciones ulteriores de negación o afirmación del ser trascendente, realmente distinto del acto intencional de la persona. Husserl pretende ajustarse a lo *estrictamente de-velado en la conciencia del acto cognoscitivo y en cuanto de-velado en ella.* "El ser que para nosotros es el primero, es en sí el segundo, es decir, es lo que es sólo en "referencia" al primero... [...]. La realidad en sentido estricto tanto de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una "esencia absoluta" tiene la esencia de algo que por principio es *sólo* intencional *sólo* para la conciencia, algo representable que aparece por o para una conciencia [...]. Resulta claro que, de hecho, frente a la actitud teórica natural, cuyo correlato es el mundo, ha de ser posible una nueva actitud, para la que, a pesar de desconectar este universo natural psicofísico queda algo: el campo entero de la conciencia absoluta. En lugar, pues, de vivir ingenuamente en la experiencia y de investigar teóricamente aquello de que se tiene experiencia, la naturaleza trascendente, llevemos a cabo la "reducción fenomenológica". En otras palabras: en lugar de *llevar a cabo* de un modo ingenuo los actos inherentes a la conciencia constituyente de la naturaleza, con sus tesis trascendentes, y dejarnos determinar por tesis trascendentes siempre nuevas por las motivaciones implícitas en esos datos, ponemos todas estas tesis "fuera de juego", no las hacemos con los demás, dirigimos la mirada de nuestra aprehensión e indagación teórica a la *conciencia pura en su absoluto ser propio.* Así, pues, esto es lo que queda como "el *residuo fenomenológico"* buscado, lo que queda a pesar de que hemos "desconectado" el mundo entero con todas sus cosas, seres vivos, hombres, comprendidos nosotros mismos. No hemos perdido propiamente nada, sino ganado el íntegro ser absoluto, que, bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias del mundo, las "constituye" en sí [...]. En la actitud natural *llevamos a cabo pura y* simplemente todos los actos mediante los cuales está para nosotros el mundo. Vivimos ingenuamente en el percibir y experimentar, en estos actos téticos en que se nos aparecen unidades de cosas, no sólo aparecen, sino que se dan con el carácter de lo "ahí delante", de lo "real". Cultivando la ciencia natural, *llevamos a cabo* actos de pensa-

[13] X. ZUBIRI, *Cinco Lecciones de Filosofía,* p. 227 y ss., Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.
[14] *Ideas...,* p. 64 y ss., y principalmente p. 145 y ss.

miento, ordenados según la lógica de la experiencia, en que las realidades, tomadas así como se dan, son determinadas por el pensamiento, y en que sobre la base de tales trascendencias directamente experimentadas y determinadas se construyen nuevas. En la actitud fenomenológica *sofrenamos,* con universalidad de principio, la *ejecución* de todas estas tesis cogitativas, es decir, "colocamos entre paréntesis" las llevadas a cabo; "no hacemos estas tesis con los demás" a los fines de las nuevas indagaciones; en lugar de vivir *en* ellas, de *llevarlas a cabo,* ejecutamos *actos de reflexión* dirigidos a ellas, y aprehendemos estos actos como el *ser absoluto* que son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo grado, en que se da el campo infinito de las vivencias absolutas: *el campo fundamental de la fenomenología*" [15].

Hemos citado ampliamente este pasaje de las *Ideas* de Husserl, porque compendia en él con precisión su pensamiento. De este modo Husserl quiere elaborar una *"Filosofía como ciencia estricta"*, determinar un ámbito que todos los filósofos y todos los hombres se vean obligados a admitir como evidente, anterior y previamente a cualquier posición filosófica ulterior, donde el filósofo ya no se atiene sólo a este ámbito intuitivamente dado y sólo en cuanto inmediatamente dado en su conciencia, sino que va más allá, traspasa sus límites, en busca del *ser* y realidad última que lo sustenta y da razón de él, en busca de una reconstrucción sistemática de la realidad o ser trascendente a la conciencia, en una *actitud metafísica* [16]. De ahí que el fin que se asigna Husserl sea, por una parte, más *ambicioso* y distinto de toda la labor filosófica realizada hasta él: llegar a circunscribir lo *rigurosamente dado en la conciencia* de cuya evidencia o manifestación ninguna inteligencia pueda dudar o negarle su asentimiento, determinar con precisión el ámbito y el alcance del objeto dado fenomenológicamente en el ámbito de la conciencia de una manera evidente, y excluir de él cualquier determinación no incluída en el mismo.. Precisamente para lograr este núcleo esencial del ámbito de la Fenomenología, Husserl es a la vez más *modesto* y limitado que otros filósofos, pues no trata de alcanzar con él la develación del ser real, ni mucho menos sus últimos constitutivos y causas que lo justifican y dan razón del mismo, sino que únicamente quiere aprehender el alcance preciso de la realidad que inmediata y eficientemente se manifiesta *como término objetivo a la intuición o mirada de la inteligencia, pero sólo como objeto manifestado en ella.*

[15] *Ideas* p. 115-116.

[16] X. Zubiri, *Cinco Lecciones de Filosofía*, p. 221 y ss. y 233 y ss. Véase también L. Landgrebe, *El Camino de la Fenomenología*, trad. de Mario Presas, p. 70 y ss. y p. 115 y ss., Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

6. *En pos del "Método" y "Meditaciones Cartesianas"*. En busca de una "Filosofía como ciencia *estricta*", en sus *Conferencias* pronunciadas en la Sorbona con el sugestivo título de *"Meditaciones Cartesianas"*, Husserl quiere colocarse en la misma posición que la del *"Discurso del Método"* y las *"Meditaciones"* de Descartes en busca de una fundamentación radical de la Filosofía en la conciencia.

Como el filósofo francés, el filósofo alemán, quiere elaborar su método sobre *"el cogito"*, colocar a la inteligencia en lo inmediata y evidentemente dado en la conciencia. Sin embargo, quiere practicarlo con *más rigor* que el propio Descartes; porque éste, por una parte, ha ido *demasiado lejos en sus exigencias,* al poner en duda el valor de la inteligencia: debía haberse ajustado a lo inmediatamente manifestado en la conciencia sin ninguna duda previa, que, practicada como él lo hace, invalida de antemano y sin crítica anterior toda la actividad de la inteligencia, con la cual tan sólo es posible realizar la tarea filosófica. Pero, por otra parte, Descartes *no ha sido lo suficientemente riguroso* en su método, al extraer del *"cogito" la existencia real* del yo, que no estaba formalmente dada en el acto de conciencia. Debió detenerse en la existencia implicada en el mismo *sólo en cuanto dada en la conciencia.* Con ello Descartes ha ido más allá de lo estrictamente dado en el *"cogito"*, ha transgredido los límites de la conciencia del *"cogito"*, y ha pasado al *ser real* con todas sus consecuencias metafísicas [17].

A la luz de esta posición crítica de Husserl frente al *Método de Descartes* –en pos del cual, sin embargo, quiere ubicar al suyo fenomenológico– se comprende mejor el alcance y los límites, dentro de los cuales se ubica el objeto alcanzado por el método de la Fenomenología. Este método, según dijimos en el párrafo Nº 5, se atiene al objeto dado en la conciencia, *únicamente en cuanto dado o de-velado en la conciencia,* o sea, *"desconectado del mundo natural"* o real trascendente a la conciencia. Se trate del objeto concreto y existente captado en la percepción, o de la esencia o eidos aprehendido por la inteligencia o del pensamiento mismo tomado como objeto de otro acto intelectivo –los objetos lógicos–, siempre *tal objeto* se presenta como *trascendente,* o distinto del acto que lo aprehende y en que se manifiesta, pero trascendente sólo dentro de los *límites* de la conciencia. En este punto y en lo que hace a la inteligencia, Husserl distingue con cuidado el *acto y su significación, la noésis y el noéma, el "cogito y el cogitatum"*. En una palabra, el objeto es siempre el *término trascendente* de una *intención* o *significación objetiva* del acto. Sin embargo, Husserl precisa que tal trascendencia u objetividad del acto, que se manifiesta inmediata y

[17] *Meditaciones Cartesianas*, trad. de José Gaos, p. 27 y ss., Colegio de México, México, 1942.

evidentemente como término intencional del conocimiento, debe limitarse al ámbito de la conciencia en que se manifiesta, es decir, *no es objetiva o trascendente sino en el ámbito de la conciencia.* El método fenomenológico, para ser riguroso y ajustarse a lo inmediata y eminentemente dado a la visión de la inteligencia, según Husserl, no puede negar ni afirmar que esa realidad sea trascendente en el sentido tradicional de *realidad o ser en sí* —esencial o existencial— más allá del pensamiento o del acto cognoscitivo que lo aprehende. El mundo captado y descripto por la *Fenomenología* no *difiere* del mundo de una *Filosofía realista* o de un hombre de sentido común; pero entre el fenomenólogo y el realista hay una diferencia radical: que el primero, a diferencia del segundo, si bien acepta ese mundo como trascendente y distinto del acto que lo aprehende, limita tal trascendencia intencional al ámbito de la conciencia "desconectada" del mundo realmente trascendente o real en sí mismo" [18].

7. *Las "Epojé" del Método Fenomenológico.* Para atenerse a lo estricta y evidentemente dado en la conciencia, el método fenomenológico de Husserl comienza con la "epojé" o suspensión del juicio de afirmación o negación sobre el ser real trascendente o inmanente para confinarlo a su pura *manifestación* en la conciencia. El ser real es reducido o disminuido a su *pura manifestación* en la conciencia, "desarticulado" del mundo natural. Husserl sostiene que el objeto es irreductible al sujeto, que el *objeto* significado o el *noema* es más que el *acto o noesis, pero ese plus* irreductible al sujeto, *sólo dente y el ser real del yo* y se queda con con una dualidad intencional *de la conciencia.* Husserl pone *entre paréntesis el ser real trascendente y el ser real del* yo y se queda con una dualidad intencional del sujeto-objeto dada en la conciencia [19].

En su afán de rigor, de llegar a lo irreductiblemente dado, a lo que condiciona *a-priori todo acto de conocimiento* —o consciente, en general, incluyendo las voliciones, sentimientos, etc.— a la *conciencia trascendental,* Husserl pone entre paréntesis aún los objetos y actos subjetivos determinados de la conciencia: *tales* objetos y *tales* actos que se suceden y manifiestan en ella, para quedarse con el *"residuo fenomenológico"*, con lo que siempre e irreductiblemente está presente y condiciona *a-priori* cualquier acto de conocimiento o consciente en general; lleva a cabo la *epojé trascendental.* Con ella cree descubrir la estructura última y esencial de la conciencia, la *conciencia trascendental* o *el yo trascendental* intencionalmente dado

18 *Ideas...*, p. 68 y ss. Cf. A. DE WAEHLENS, *Hussert et la pensée moderne*, p. 115 y ss: 'L idée d Intentionalité", M. Nijhoff, The Hague, 1959.
19 *Ibid.*, p. 73 y ss.; y p. 131 y ss.

con el *objeto* —no este o aquel objeto—. Esta unidad intencional del *yo-objeto* es lo siempre presente en la conciencia y condicionante *a-priori o trascendental* de todo sujeto-objeto determinado, y sin lo cual todo otro acto pierde sentido; es lo necesario y constitutivamente dado con toda evidencia en cualquier acto de la conciencia —intelectivo-volitivo—. No se trata ya del sujeto manifestado en un acto determinado frente a un determinado objeto, sino del *puro sujeto o yo trascendental* que implica indisolublemene la intencionalidad del *objeto,* pero no de un determinado objeto, que está presente en toda intencionalidad concreta, y sin la cual ninguna de éstas podría darse, pues están condicionadas por aquélla. Tal sería, según Husserl, la *estructura última, irreductible y trascendental* de la conciencia: *pura intencionalidad de sujeto-objeto* [20].

8. *Supremacía del yo trascendental sobre el objeto.* A pesar de no estar constituído por el sujeto, el objeto en su aparición o manifestación *está condicionado trascendentalmente por el sujeto.* Este sujeto —del que se ha prescindido de su realidad mediante la "epojé trascendental"— es, por eso, un sujeto en cuanto se manifiesta en la conciencia como puro sujeto, *como el término que condiciona o hace posible la aparición de la manifestación del objeto en el término intencional de su acto.*

Es verdad que, a diferencia de Kant, para quien las formas *a-priori* de la inteligencia condicionan y elaboran o *construyen el objeto,* el apriori o yo trascendental de Husserl no lo construye *sino que únicamente condiciona su aparición* como término trascendente al sujeto, este apriori es necesario sólo para que el objeto tenga el sujeto en quien pueda manifestarse como tal, ya que la manifestación del objeto no tiene lugar ni sentido sin el sujeto.[21].

Sin embargo, en sus últimos escritos sobre todo, Husserl advierte que en esta dualidad irreductible del sujeto-objeto, como término de la intencionalidad de la conciencia pura o trascendental, el *sujeto* se presenta en posesión de una supremacía sobre el objeto; porque el sujeto está siempre dado en la conciencia, permanece siempre el mismo presente en todos los actos conscientes, sean conocimientos, voliciones, sentimientos, etc., *es algo absoluto.* En cambio, el objeto no siempre es el mismo, cambia continuamente y su manifestación, penetración y *presencia* en la conciencia no sólo depende siempre de la *presencia* del *sujeto,* sino que sólo se presenta por un "escorzo" o manifestación suya y no por sí mismo. Cualquier objeto depende en su manifestación del sujeto o yo trascendental; pero, en cambio, el *sujeto*

20 *Ideas...*, p. 64 y ss.
21 OCTAVIO N. DERISI, *Los distintos sentidos del apriori en la Filosofía contemporánea y en el Tomismo,* C. XXI de este libro.

no aparece dependiendo de ningún objeto, sino que se manifiesta a sí mismo en la manifestación de un objeto como *ser absoluto,* y no como condicionado por él. En una palabra, el conocimiento y la conciencia no pueden darse sin la presencia del sujeto –el mismo y único a través de los múltiples actos– como un *absoluto;* el cual, además, si bien se manifiesta siempre frente a un objeto, no aparece dependiente de él y menos de un objeto determinado y puede constituirse como objeto de su propio acto, mientras que el objeto nunca puede hacerse presente, hacer su aparición en la conciencia, sin el sujeto trascendental que lo condiciona, ni por sí mismo sino por una manifestación o aspecto suyo [22]. Como dice Zubiri: "La conciencia en reducción se basta a sí misma; es el único ente que no necesita de ningún otro para ser. Es, *pues, el único ser absoluto*" [23]. "El ego es *subjetividad trascendental* y a la vez se presenta como constitución trascendental de la objetividad" [24].

Ahora podemos ver mejor en qué consiste el ámbito de lo dado y descripto por el método fenomenológico de Husserl. *Aparentemente* el mundo dado en el método fenomenológico no difiere del mundo natural del hombre de sentido común o del filósofo realista. El fenomenólogo y el realista están de acuerdo frente a los mismos objetos y ante el mismo sujeto y ante la descripción de ambos. *Realmente* el mundo del fenomenólogo es otro que el mundo del realista: es un mundo *disminuido, "desconectado"* del ser natural, *des-realizado, desontologizado,* un mundo de *sujeto y objeto* mantenidos como términos intencionales de una *manifestación en la conciencia y únicamente en cuanto manifestados en ella,* o, en otros términos, en que la manifestación objetiva está condicionada y depende enteramente de la subjetiva y no de una realidad en sí, trascendente al sujeto o conciencia. Se trata, pues, de un mundo constituido por el sujeto y el objeto sin *ser,* sin trascendencia ni inmanencia estrictamente ontológica, más allá del acto consciente mismo o *vivencia,* y en todo caso con una trascendencia e inmanencia en que el *ser* queda reducido a su *aparecer intencional subjetivo-objetivo* [25].

II. CRITICA

10. *Imposibilidad de la trascendencia objetiva sin la trascendencia real.* En la Fenomenología de Husserl hay como

[22] *Ideas...,* p. 99 y ss.
[23] *Cinco Lecciones...,* p. 231.
[24] *Ibid.,* p. 246. En el mismo sentido afirma Levinas: "La intencionalidad es el acto de dar sentido" (*apud* DE WAEHLENS, *o. c.,* p. 117).
[25] X. ZUBIRI, *Cinco Lecciones de Filosofía,* p. 246 y ss.

dos direcciones antitéticas y hasta contradictorias. Porque, por una parte –principalmente en las primeras publicaciones, como las *Investigaciones Lógicas*– la Fenomenología se presenta como un movimiento de reconquista del carácter intencional del conocimiento –y, en general, de toda la vida psíquica en sus diversas direcciones: cognoscitiva, apetitiva, emotiva, etc.– y, con él, como un paso decisivo de retorno al realismo con la afirmación del objeto trascendente, de la *significación o sentido –el noéma o cogitatum–* distinto e irreductible al acto subjetivo significante *–nóesis o cogito–* en vigorosa oposición al subjetivismo empírico-psicologista y trascendental kantiano [26]. De hecho, la instauración del movimiento fenomenológico, tanto en el plano especulativo por Husserl, como en el axiológico por Max Scheler, fue considerado, en sus comienzos, como un retorno a la *Escolástica* y al *Tomismo.* Por ese camino retornaron al realismo Landsberg y Edith Stein, quien acabó en el Tomismo y buscó puntos de enlace entre la Fenomenología de Husserl –de quien había sido ayudante– y la Metafísica de Santo Tomás [27].

Pero por otra parte, sobre todo en los últimos escritos de Husserl, la Fenomenología se presenta –acaso contra las intenciones mismas de su autor– como un retroceso al idealismo, con la diferencia con éste, de que para la Fenomenología el acto del conocimiento se manifiesta desde un comienzo como *polaridad intencional, de sujeto y objeto,* mientras que para el idealismo tradicional y de Kant, el *objeto es un producto del sujeto.* Con el correr del tiempo Husserl fue dando una preeminencia creciente al sujeto, *al yo trascendental* [28] y, al final, llegó a referirse a la *"trascendentalidad transubjetiva",* a una especie de *sujeto trascendental* englobante de los yo trascendentales individuales, en una actitud marcadamente idealista.

Este acento de supremacía del sujeto lo sostiene expresamente Husserl en el parágrafo 44 de sus *Ideas* con el sugestivo título *"El ser meramente fenomenológico de lo trascendente y el ser absoluto de lo inmanente".* Dice allí Husserl: "sostenemos, pues, que mientras a la esencia del darse por medio de apariencias es inherente el que en ninguna se ve la cosa como una apariencia "absoluta" de ella, en lugar de exhibirlas por un lado sólo, es inherente a la esencia del darse inmanente, el darse en él justo *algo absoluto* que no puede exhibirse, ni matizarse ni escorzarse, en forma alguna, por lados. Es también evidente que los contenidos mismos de la sensación que matizan o escorzan y entran como ingredientes en la vivencia de la percepción de la cosa, funcionan a buen seguro como matices o escorzo como algo distinto de ellos, pero no serán

[26] *Investigaciones Lógicas,* t. 1º, p. 122 y ss., y p. 218 y ss.
[27] EDITH STEIN, *Endliches und Ewiges Sein,* Herder, Freiburg, 1950.
[28] *Ideas,* p. 74 y ss., y sobre todo p. 99 y ss. Cf. Nº 8 del presente capítulo.

ellos mismos a su vez por medio de matices o escorzos".[29] Se ve claramente que para Husserl la *vivencia subjetiva o de la conciencia es absoluta,* mientras que la realidad conocida, como objeto no es algo absoluto, sino que se presenta a través de sus apariencias en la conciencia, pero queda intocada en cuanto realidad en sí.

Es verdad que con su método Husserl no quiere ser subjetivista ni idealista, es decir, que no quiere afirmar ni tampoco negar el ser real trascendente, sino que únicamente quiere prescindir de ese ser transubjetivo y del ser real subjetivo, de lo que queda más allá o más acá de la vivencia intencional de la conciencia, que únicamente pretende quedarse en el mundo de la pura *manifestación* de los objetos y del sujeto en la vivencia de la conciencia y retener esa realidad objetiva trascendente sólo en cuanto dada en la conciencia, "desconectada del ser natural" *o ser en sí.* La intención de Husserl es permanecer en un mundo de *pura manifestación del objeto en la conciencia,* en un mundo más reducido y anterior al mundo del ser, propio de la Metafísica, mundo que, según él, constituiría el *ámbito del conocimiento filosófico como ciencia estricta,* ámbito evidente para cualquier inteligencia y anterior a cualquier sistema metafísico, en que cesaría esa ciencia y esa evidencia y sólo habría "concepciones del mundo".

Pero la verdad es que esta posición, en que Husserl cree haber logrado un ámbito de seguridad de evidencia, es inestable e insostenible y desde luego nada evidente. Porque querer retener, por una parte, 1) la intencionalidad del sujeto-objeto del conocimiento y de la vida consciente en general con la irreductibilidad del objeto trascendente a la vivencia del sujeto y, por otra, 2) querer reducir esta intencionalidad objetiva a una mera instancia de trascendencia vivencial o meramente dada en la conciencia o, en otros términos, a una manifestación subjetiva-objetiva, encerrada en el ámbito de la conciencia, es algo imposible de comprender, porque, analizada con rigor, *realmente resulta contradictoria.* Un nóema u objeto distinto e irreductible a la nóesis o acto subjetivo del conocimiento, no puede comprenderse siquiera sin *ser* o realidad distinta del acto, que le de consistencia de tal. En otras palabras, o la trascendencia es verdaderamente tal: la de un ser –esencia capaz de existir o esencia existente– realmente distinta del sujeto, o no hay trascendencia del todo, sino una inmanencia estructurada intencionalmente y en que, por ende, el objeto necesariamente depende y está constituido por la vivencia subjetiva. Lo que es incomprensible e impensable es una trascendencia puramente fenomenológica, como mera manifestación objetiva sin objeto real, que le confiera consis-

[29] *Ideas...,* p. 101.

tencia, porque o se trata de una verdadera trascendencia de un ser real distinto del acto –dado, sí, en el acto en cuanto realmente distinto de él u *objectum o nóema*– o no llega a constituirse como ser real, y entonces tal trascendencia se diluye en la inmanencia subjetiva como un término objetivo del propio y único acto o vivencia subjetiva. Un *objectum,* un algo distinto del sujeto –aunque dado en él– sin ser en sí, más allá de la vivencia, se desvanece en la contradicción: *algo irreductible al sujeto, pero que no es en sí mismo,* algo que no es en sí y que sin embargo no se identifica con la única realidad del sujeto.[30] La posición fenomenológica, tal cual la adopta Husserl, significaba, en definitiva, una recaída en el *subjetivismo:* es una Filosofía sin ser y, en tal sentido una *"ideosofía",* reincidente en Descartes y Kant, *como afirma Maritain.*[31]

No vale insistir en que el método fenomenológico no niega ese mundo del ser real trascendente sino que simplemente suspende el juicio de realidad del mismo, lo "pone entre paréntesis", porque precisamente lo que queremos poner en claro aquí es que esa posición es insostenible: que no se puede prescindir del ser real y retener a la vez la irreductibilidad del objeto trascendente, manifestado en la conciencia sólo en cuanto manifestado en ella, que no puede haber una trascendencia de algo irreductible a la vivencia de la conciencia, *que no sea un ser o realidad en sí.* En efecto, el objeto conocido se manifiesta en la conciencia como tal, como *objectum o noema* distinto e irreductible al *sujeto,* aparece en la conciencia como realmente trascendente al acto cognoscitivo del sujeto. No se puede separar la trascendencia del objeto, en el acto de conocimiento, de la trascendencia real del ser en sí, porque ésta está esencialmente identificada con aquélla y la objetividad del acto del conocimiento implica una trascendencia real que se manifiesta, como tal, en la conciencia. De aquí que lejos de alcanzar, con más rigor y precisión, el objeto de la conciencia, la "epojé' de Husserl encierra una verdadera deformación y desnaturalización del mismo conocimiento: ya que la *trascendencia objetiva de la conciencia es la expresión intencional de una trascendencia real presente* y dando sentido a la trascendencia intencional del acto. La "epojé" de Husserl mutila la trascendencia objetiva tal cual es dada en la vivencia de la conciencia, que no puede ser puramente dada en la conciencia, porque en ella es dada como trascendente a la conciencia misma y como siendo realmente en sí y, como tal, manifestada a la conciencia. Por eso, el objeto de la Fenomenología –el mundo, el yo,

[30] J. MARITAIN, *Los grados del Saber,* trad. de A. Frossard, 2ª ed. castellana, p. 167 a 177, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968.

[31] J. MARITAIN, *El campesino de la Garona,* traducción de Esther de Cáceres, p. 150 y ss., Desclée, Bilbao, 1967.

disminuido, desontologizado o "desconectado" del mundo natural o ser real– es un objeto sin sentido y contradictorio. Y si se lo puede significar de alguna manera, como lo hace Husserl, es porque subrepticiamente se nutre de un ser real trascendente, que luego se pretende dejar entre paréntesis o neutro: el sentido es alimentado por un ser real, del cual sin embargo se quiere prescindir luego. El mundo de la Fenomenología es una realidad prescindente del ser, que sin embargo únicamente tiene sentido de tal por el ser implicado en él. La inteligencia no puede actuar siquiera –y Husserl ha sido precisamente quien lo ha puesto en evidencia de nuevo, retomando una tesis de Santo Tomás– sin un objeto distinto del sujeto, y este objeto no tiene sentido como distinto del sujeto *si no es, si es nada.* "La operación [de la epojé de Husserl] comportaba una contradicción intrínseca, que el principio idealista le impidió ver".[32]

Advirtamos de paso que la trascendencia no implica necesariamente un ser actualmente existente: implica o bien un ser que existe ahora o bien una esencia posible capaz de existir, aunque no exista, e incluso una esencia abstracta –el número matemático– que como tal no puede existir, pero que es objetiva realmente en lo que expresa –no en el modo abstracto de expresarse–, que es realizable en la realidad concreta como individual. Por lo demás, toda esencia es tal y se concibe por su esencial o constitutiva relación a la existencia, como un modo finito de participar de ella.[33] La intencionalidad y trascendencia del objeto está sustentada y es, por eso, en definitiva, por la trascendencia del ser real existente, y, en suprema instancia, del Ser o Existencia en sí, sin la cual ningún ser contingente puede existir y ninguna esencia puede constituirse tal.

Si, por un momento, admitiéramos la posibilidad de esta "epojé" o puesta entre paréntesis del ser real –trascendente e inmanente–, únicamente quedaría la *nada*, la *pura manifestación intencional del sujeto-objeto*, desprovista y desconectada del ser, el puro acto de *aparecer sin ser*, un *subjetivismo fenomenológico* y, en última instancia, *nihilista*. De hecho, aplicando este método fenomenológico a la existencia, Sartre afirma que el ser manifestado en el ser de la existencia humana se agota en su *aparecer*, y que a su vez la existencia humana o *"ser para sí"* es *"un ser que no es lo que es, y es lo que no es"*,[34] una nada que quiere ser. La Fenomenología aplicada al orden existencial ha conducido a Sartre al *nihilismo*.

El mismo Heiddegger cae en este subjetivismo ex-sistencial, a causa del *método fenomenológico adoptado*. En sus últimos escritos el Filósofo de Friburgo afirma con vigor la trascendencia del *ser o de-velación* de los entes en el *Dasein*: tal *ser* no se confunde con el *ser* del *Dasein*. Sin embargo, este *ser* de los entes sólo es *trascendente* en cuanto dado en el *Dasein*. Este es el *apriori o trascendental exsistencial*, que condiciona la *manifestación o ser* de los entes. Sin *Dasein no es posible esta de-velación o ser* de los entes; y un *ser o presencia* en sí de los entes, más allá del *Dasein, carece de sentido* para el hombre. Así como Husserl, en *la intencionalidad cognoscitiva*, no niega ni afirma el *ser real* del objeto, tampoco Heidegger niega ni afirma el *ser o presencia en sí* de los entes, *en la intencionalidad ex-sistencial del Dasein*. El *ser*, real en sí mismo, está entre paréntesis, más allá del alcance del *Dasein*, que sólo lo aprehende en su propia *de-velación* o *ser*, aunque como *ser* distinto y *trascendente* al suyo, en una *intencionalidad ex-sistencial puramente inmanente*. También en Heidegger el *Dasein es absoluto*, como el *sujeto* en Husserl, porque, si bien es el *a-priori* o trascendental que, sin constituir –como en Kant– condiciona en su inmanencia ex-sistencial, como distinto del propio ser, el *ser o presencia* de los entes –el *objeto* de Husserl–, y el mismo no se manifiesta sin este *ser* de los entes y, en tal sentido, la *mundanidad* es nota ex-sistencial del *Dasein*, sin embargo, esta *de-velación* o *presencia siempre actuante* del *Dasein* no se manifiesta dependiente *del ser* de los entes, sino *con el ser* de los entes. En todo caso el *ser* de los entes queda "desconectado" del *ser en sí real*, más allá del *Dasein*, reducido así a su *puro aparecer trascendente* en la *inmanencia ex-sistencial*. El paralelo entre Husserl y Heidegger, en este punto, es perfeto; lo cual confirma a donde conduce el método fenomenológico: el *objeto sin ser trascendente y real* reducido *a objeto en la conciencia*, de Husserl, corresponde en la *intencionalidad ex-sistencial de Heidegger*, al *ser* de los entes, sin *ser* real, sólo *trascendente al ser del Dasein en la inmanencia del mismo*.[35]

Pero si se quiere mantener el hecho del conocimiento y, en general de los actos conscientes –no solamente cognoscitivos sino también volitivos, emocionales, etc.– en su intencionalidad objetiva, tal como se de-vela en la conciencia de una manera evidente e inmediata, es menester no coartarlo ni deformarlo, sino aceptarlo en lo que él es: un acto intencional que implica una *trascendencia real*, sin la cual toda intencionalidad y trascendencia se diluye en pura inmanencia subjetiva.

32 J. MARITAIN, *El campesino de la Garona*, p. 151.
33 S. TOMÁS, *S. Teológica*, I, 15, 2 y *De Veritale*, 2, 3.
34 J. P. SARTRE, *El ser y la nada*, p. 91 y ss., tsad. de J. Valmar, Lozada, Buenos Aires, 1966.

35 Cf. OCTAVIO N. DERISI, *El Ultimo Heidegger*, c. I, núm. 10 y ss., p. 22 y ss., Eudeba, 2ª ed., Buenos Aires, 1968. Ver también B. RIOUX, *La notion de vérité chez Heidegger et chez Saint Thomas d'Aquin*, p. 66 y ss., p. 215 y ss. Montriel-París, P.U.F., 1963; y R. ECHAURI, *El ser en Heidegger y la Metafísica Tomista*, p. 148-50, Eudeba, Buenos Aires, 1970.

Santo Tomás había analizado magistralmente este carácter intencional del conocimiento y de la conciencia, poniendo en evidencia que la inteligencia no puede irrumpir en su acto, no puede pensar sin el *ser trascendente*, y la voluntad no puede querer sin el *ser o bien trascendente;* que el *ser* —o *bien, que* con él se identifica— es el *objeto formal*, especificante de toda vida espiritual, no solamente de la del hombre sino aun, analógicamente, de la del mismo Dios.[36] Sin duda esta vigorosa concepción tomista, asentada en la más rigurosa observación del acto consciente —intelectivo y volitivo— y, en tal sentido, fenomenológica, puede y debe enriquecerse con los numerosos y profundos análisis de Husserl, de Max Scheler y, en general, de la Fenomenología; pero también es verdad que el método fenomenológico para ser *rigurosamente fenomenológico* debe atenerse a lo que se manifiesta *realmente* en la conciencia, y no debe mutilar ni deformar esa manifestación, sino observarla y recibirla tal como realmente se presenta; y entonces la Fenomenología logra todo su valor y alcance como un paso inicial de la Filosofía, como *introducción* necesaria a ella, rica en análisis y descripciones del acto intencional de la conciencia intelectiva, volitiva, etc.; la cual esencialmente implica el *ser real trascendente e inmanente*, sin el cual carece de sentido; y que, por eso mismo, conduce necesariamente a la *Metafísica*, como a la fundamentación indispensable y explicación inteligible necesaria de aquella observación fenomenológica primera, y sin la cual no hay Filosofía. Una descripción puramente fenomenológica es una introducción a la Filosofía, pero no es *estrictamente Filosofía.*

En síntesis, la *Fenomenología* no puede prescindir del *ser*, si quiere atenerse fielmente a los datos inmediatos del conocimiento y de las vivencias de la conciencia; y, por esa misma razón, por la presencia del ser que tal observación encierra, la Fenomenología remite necesariamente a la Metafísica, como a la instancia suprema inteligible en busca de la fundamentación que de explicación y razón de ser a la realidad observada y a las realidades en ella implicadas.

[36] S. TOMÁS, *S. Teológica*, I. 79, 7; C. G. II, 83; *In. Met IV*, loc. 6, nº 646.

CAPÍTULO XXI

LOS DISTINTOS SENTIDOS DEL APRIORI EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA Y EN LA DE SANTO TOMAS

1. *Noción de apriori.* — En su significación más genérica, *apriori* significa lo que está antes, lo que antecede o se presupone a algo. En la Filosofía contemporánea el concepto del *apriori* se ha ido restringiendo cada vez más a un *sentido gnoseológico* o referente al valor del conocimiento, en el que hoy predominante y casi exclusivamente se lo emplea desde Kant, y *axiológico*, tal como desde Brentano y sobre todo desde Max Scheler se lo ha extendido. En el sentido *gnoseológico* y de una manera más amplia, *apriori* es lo que se presupone y es indispensable para la aparición o realización de un determinado conocimiento o, más precisamente aún, para la aparición de determinados objetos en el conocimiento humano. Lo *apriori* es lo que hace o condiciona que un preciso objeto pueda constituirse tal en el conocimiento.

Este *apriori* puede ser *subjetivo y objetivo.* El *apriori subjetivo* es el que se presupone y actúa desde el *sujeto cognoscente*, como la condición necesaria para la constitución o de-velación del objeto en el acto cognoscitivo. Tal *apriori* es siempre un modo peculiar de ser y de actuar de la actividad cognoscente, sensitiva e intelectiva, que se manifiesta y se la puede determinar en un acto de conocimiento, pero que, de modo causal o condicionante, se lo presupone a éste. Dicho *apriori actúa* —al menos virtualmente— *antes* del acto cognoscente *desde el sujeto* y es precisamente quien hace posible, según las concepciones filosóficas que enseguida expondremos, la realización del acto mismo de conocimiento, como *constitutivo, manifestativo* o *aprehensivo* del objeto. En este sentido la noción de *apriori* coincide con la de *trascendental:* lo que desde el *sujeto* condiciona la constitución o aparición del objeto.

Pero *apriori* significa también y originariamente un conocimiento de *esencias universales y necesarias*, inmediata e intuitivamente da-

das, con independencia y *trascendencia de los objetos empíricos* y condicionando los conocimientos de éstos. Es el *apriori objetivo.* Tales esencias se identifican con los entes individuales existentes, trascendiéndolos por su significación. Son el término inmediato intencional de la actividad de la inteligencia y de la actividad práctico-volitiva como *esencias* y como *bienes o valores*, respectivamente.

El *apriori*, pues, puede entenderse ya en el primer sentido: lo que *desde el sujeto* condiciona la *constitución* o, por lo menos, la *de-velación* del objeto; ya en el segundo: *objetos universales y necesarios* inmediata e intuitivamente dados, trascendentes y anteriores al conocimiento intelectivo de los objetos concretos, en los que aquéllos se realizan por identidad, y fundantes de la actividad práctica tanto moral como técnico-artística. Más aún, en algunas posiciones, como en la de Kant, el *apriori* en el primer sentido es necesario para la *constitución* del conocimiento de objetos universales y necesarios. En cambio, en las de otros, como en las de Husserl y Scheler, el *apriori* en el primer sentido condiciona la *manifestación* de tales objetos; los cuales están presentes en sí mismos y en forma abstracta en la conciencia *(Tomismo)* o presentes únicamente en la conciencia intencional intelectiva (Fenomenología y Axiología y, por ende, ellos mismos constituyen un conocimiento *apriori de objetos universales y necesarios*, en cuanto trascienden los datos empíricos y condicionan el mismo conocimiento intelectivo de los entes concretos.

Según la *Axiología* contemporánea, el *apriori* puede ser *subjetivo*, es decir, lo que desde el sujeto o actividad subjetiva *condiciona* la aparición o aun *causa* la constitución misma de los *valores* o esencias, que no existen, pero que *valen* y suscitan en el sujeto humano un sentimiento de aprobación o preferencia; y también *objetivo* o trascendente al sujeto: las *esencias valiosas*, inmediatamente de-veladas ante la sensibilidad espiritual, como absolutamente válidas. Con la Axiología el *apriori* quiere extenderse también a la actividad espiritual no intelectiva y, más concretamente, a la actividad de la *sensibilidad espiritual (apriori subjetivo)*, la cual, equipada con él, es capaz de aprehender de un modo no racional tales esencias valiosas; y también a las *esencias valiosas mismas (apriori objetivo)*, en cuanto dadas en dicha sensibilidad y enteramente trascendentes a los *bienes u objetos valiosos.*

Vamos a determinar ahora el *sentido y el alcance* así como el *ámbito del apriori*, en las posiciones principales de la Filosofía contemporánea.

2. *El apriori en Kant.* – Conocida es la intención de Kant en su *Crítica de la Razón Pura:* analizar la actividad constitutiva de la

sensibilidad, de la inteligencia y de la razón, no de un modo psicológico, sino *trascendental:* es decir, determinar cuáles son los *modos* propios de esas actividades, que se presuponen en tales conocimientos y que desde el *sujeto trascendental* –no empírico o individual, sino del sujeto humano o modo propio y necesario del obrar del hombre como tal– condicionan todo conocimiento. En otras palabras, Kant pretende determinar cuáles son las condiciones trascendentales o los *apriori*, de que la actividad del *sujeto humano* o del hombre como tal –no del hombre empírico– está munida, y que *hacen posible la constitución del objeto* de dichas actividades: los *fenómenos*, los *conceptos* u *objetos propiamente tales, y las ideas.* Lo *trascendental* es siempre *apriori*; y *apriori*, según Kant, "son aquellos conocimientos absolutamente independientes de toda experiencia. A estos conocimientos se oponen los conocimientos empíricos o aquéllos que no son posibles sino *a posteriori*, es decir, por la experiencia. Pero entre los conocimientos *apriori*, son llamados *puros* aquéllos a los cuales no les está mezclado absolutamente nada empírico".[1] "*Trascendental* es aquel conocimiento por el cual conocemos qué y cómo ciertas representaciones (intuiciones y conceptos) son aplicadas o posibles simplemente *apriori*. *Trascendental* quiere decir posibilidad o uso *apriori del conocimiento*".[2]

Kant toma el *apriori* en un sentido *subjetivo* o de *sujeto trasdental.* Lo *apriori* se opone a lo proveniente de lo empírico y también a lo proveniente del ser trascendente. Tal el *dato* en la *actividad sensitiva*, y los *fenómenos* –ya elaborados *apriori* por las formas de la sensibilidad: *espacio* y *tiempo*– en la *actividad intelectiva.* En cambio, nada hay irreductible al sujeto en la actividad metafísica perteneciente a la *Razón* o *Dialéctica Trascendental*, donde todo es *apriori* o construcción de la *subjetividad trascendental.*

Los *apriori* de la sensibilidad son las *formas de espacio y tiempo* formas *intuitivas*, que transforman el *dato* en *fenómeno.* Tales *apriori* son *formas* o *modos* de actuar del sujeto trascendental en su actividad sensitiva, sin las cuales no es posible aprehender dato alguno: en toda aprehensión del dato de los sentidos exteriores *se presupone* y actúa como condición la forma de *espacio*, y en la de los sentidos interiores *se presupone* y actúa como condicionante de la intuición, a más de la de *espacio*, también la forma de *tiempo.* Sin estas formas *apriori* es imposible la intuición sensitiva. Tales formas, o modos, penetran en el *dato* y lo transforman y elevan a *fenómeno;* lo cual equivale decir que tales *apriori* son *constitutivos* de los *fenómenos* o apariencias individuales y contingentes, correlativas al sujeto

1 *Crítica de la Razón Pura, Introd.*, segunda edición, al comienzo y *passim.*
2 *Ibid.*, Segunda parte. *Lógica Trascendental, Introducción.*

sensitivo. *Espacio y tiempo* no son formas del entendimiento, *no son conceptos,* dice Kant, porque tales formas penetran en el contenido mismo de la intuición, no son *formas puras,* y además no son *universales* como el concepto: el espacio y el tiempo son únicos y no pueden multiplicarse en una serie de individuos. "Llamo *materia,* en el fenómeno, a lo que corresponde a la sensación; pero aquello que hace que lo diverso del fenómeno esté coordinado en la intuición según ciertas relaciones, lo llamo *forma* del fenómeno [...]. *La materia* de todo fenómeno nos es dada *a posteriori,* es necesario que su *forma* se encuentre *apriori* en el espíritu [...], que ella pueda considerarse independientemente de toda sensación".[3]

También los *apriori* de la inteligencia son *formas o modos* del sujeto trascendental, con que el fenómeno individual y subjetivo es *necesaria* y *universalmente pensado* y, por eso mismo, separado del sujeto individual, es decir, es *constituido en objeto.* Estos *apriori* son modos puramente *formales* o *conceptos puros* y vacíos de la inteligencia o *"apercepción pura".* "Los conceptos puros se aplican *apriori* a los fenómenos de la intuición".[4] A diferencia de las formas de la sensibilidad, que se presuponen como formas intuitivas, es decir que penetran en el *dato* para hacer una cosa con él en el *fenómeno,* estas formas vacías de la inteligencia sólo confieren *necesidad y universalidad* al fenómeno, sin penetrar en su contenido, intocado en sí mismo, *des-subjetivándolo* y convirtiéndolo en *objeto.* No es pura condición necesaria para que el objeto aparezca o se manifieste ante la mirada de la inteligencia, pura condición de parte del sujeto para poderse de-velar tal cual realmente es en sí mismo, es mucho más: es una *forma* o *modo* de actuar de la inteligencia, que *constituye* y *transforma al fenómeno en objeto.* Esta forma no añade nada al "contenido" o *"materia"* empírica de los fenómenos, no alcanza un objeto propio o trascendente a los datos sensibles: el *ser* o *esencia* de los entes materiales, sino que simplemente *elabora* aquellos *fenómenos* para darles en la *conciencia forma* de *universalidad* y *necesidad* y, con ellas, quitarles su carácter subjetivo, proveniente de sus notas de individualidad y contingencia, confiriéndoles *ipso facto* la nota de *objetividad.*

De ahí que el *objeto kantiano* se explique con independencia de la "cosa en sí" o ser trascendente, como una creación de la *"apercepción"* o *"conciencia trascendental".* En una palabra, el *apriori kantiano* no es una simple *condición* necesaria para la manifestación *del objeto trascendente* ante la conciencia, sino una forma, *que elabora y constituye al objeto como tal* dentro de la conciencia con

[3] *Crítica de la Razón Pura, Estética Trascendental,* Primera y Segunda parte.

[4] *Crítica de la Razón Pura, Analítica de los Conceptos,* Tercera sección.

el *fenómeno* de la sensibilidad, en la *síntesis apriori.* El *objeto* es el resultado del elemento *formal apriori —el concepto puro—* con el *contenido a posteriori o material del fenómeno.*[5] El ser en sí trascendente, que Kant no niega, queda más allá del alcance de la actividad intelectiva, como una *"idea-límite".*

Este carácter subjetivo constructivo del *apriori kantiano* aparece en toda su fuerza en las *"Ideas"* de la *Razón Pura* o de la *Dialéctica Trascendental.* Desprovistas de toda materia o contenido fenoménico, la actividad de la Razón Pura conduce a estas *"ideas",* como a incondicionados enteramente *apriori,* cuya única significación es la de unificar los *objetos* elaborados por la inteligencia. *Mundo, Yo y Dios no son realidades,* simplemente expresan los *incondicionados trascendentales apriori,* cuya función es la de unificar, respectivamente, los objetos externos, internos y de la totalidad. "El concepto racional trascendental no es otra cosa que el concepto de la *totalidad* de las condiciones para un condicionado dado". Y como el total de las condiciones es "incondicionado", este "concepto racional" o *"idea"* es "incondicionado".[6] Tomadas estas *"ideas"* como objetos o *seres en sí,* son una construcción enteramente *apriori* y constituyen una verdadera *"ilusión trascendental".* En otros términos, tales *ideas* son fruto total del *apriori subjetivo,* pura construcción de la subjetividad o *conciencia trascendental.* "La Dialéctica es una lógica de la apariencia. [...]. Se trata de una *"ilusión natural"* e inevitable que descansa sobre principios subjetivos a los que ella confiere el carácter de objetivos".[7] Para que el *apriori* kantiano logre valor científico —no filosófico o de aprehensión del ser— debe informar al *dato* —en la sensibilidad— y a los *fenómenos* —en la inteligencia—. Abandonado a sí mismo carece de valor. En Kant el *apriori* nunca pertenece al objeto, no es un elemento del ser trascendente, ni tampoco un elemento del sujeto necesario únicamente para aprehender ese ser que ya es en sí; es sólo un *elemento subjetivo,* necesario para elaborar el *fenómeno* con el *dato,* en la sensibilidad, y el *objeto* con el *fenómeno,* en la inteligencia, en una *síntesis apriori,* de las *formas puras* con el *contenido material empírico.* De aquí que, en cuanto al contenido o *materia,* el conocimiento, en Kant, no supere al *empirismo.* Lo supera únicamente en las *formas conceptuales* o modos *apriori* con que ese contenido es elaborado. Lo que, en definitiva, buscaba Kant desde un comienzo, era fundar el *conocimiento científico* de los *fenómenos* y declarar inválido el *conocimiento metafísico* o de la *realidad en sí.*[8]

[5] *Ibid., Analítica de los Conceptos,* Segunda Sección, III.

[6] *Crítica de la Razón Pura, Ibid.,* Libro Primero, Sección Segunda.

[7] *Crítica de la Razón Pura, Dialéctica Trascendental,* Introducción.

[8] Para todo lo referente al *apriori* kantiano cfr. J. MARECHAL, *El punto*

sensitivo. *Espacio y tiempo* no son formas del entendimiento, *no son conceptos,* dice Kant, porque tales formas penetran en el contenido mismo de la intuición, no son *formas puras,* y además no son *universales* como el concepto: el espacio y el tiempo son únicos y no pueden multiplicarse en una serie de individuos. "Llamo *materia,* en el fenómeno, a lo que corresponde a la sensación; pero aquello que hace que lo diverso del fenómeno esté coordinado en la intuición según ciertas relaciones, lo llamo *forma* del fenómeno [...]. *La materia* de todo fenómeno nos es dada *a posteriori,* es necesario que su *forma* se encuentre *apriori* en el espíritu [...], que ella pueda considerarse independientemente de toda sensación".[3]

También los *apriori* de la inteligencia son *formas o modos* del sujeto trascendental, con que el fenómeno individual y subjetivo es *necesaria* y *universalmente pensado* y, por eso mismo, separado del sujeto individual, es decir, es *constituido en objeto.* Estos *apriori* son modos puramente *formales* o *conceptos puros* y vacíos de la inteligencia o *"apercepción pura".* "Los conceptos puros se aplican *apriori* a los fenómenos de la intuición".[4] A diferencia de las formas de la sensibilidad, que se presuponen como formas intuitivas, es decir que penetran en el *dato* para hacer una cosa con él en el *fenómeno,* estas formas vacías de la inteligencia sólo confieren *necesidad y universalidad* al fenómeno, sin penetrar en su contenido, intocado en sí mismo, *des-subjetivándolo* y convirtiéndolo en *objeto.* No es pura condición necesaria para que el objeto aparezca o se manifieste ante la mirada de la inteligencia, pura condición de parte del sujeto para poderse de-velar tal cual realmente es en sí mismo, es mucho más: es una *forma* o *modo* de actuar de la inteligencia, que *constituye* y *transforma al fenómeno en objeto.* Esta forma no añade nada al "contenido" o *"materia"* empírica de los fenómenos, no alcanza un objeto propio o trascendente a los datos sensibles: el *ser* o *esencia* de los entes materiales, sino que simplemente *elabora* aquellos *fenómenos* para darles en la *conciencia forma* de *universalidad* y *necesidad* y, con ellas, quitarles su carácter subjetivo, proveniente de sus notas de individualidad y contingencia, confiriéndoles *ipso facto* la nota de *objetividad.*

De ahí que el *objeto kantiano* se explique con independencia de la "cosa en sí" o ser trascendente, como una creación de la *"apercepción"* o *"conciencia trascendental".* En una palabra, el *apriori kantiano* no es una simple *condición* necesaria para la manifestación *del objeto trascendente* ante la conciencia, sino una forma, *que elabora y constituye al objeto como tal* dentro de la conciencia con

[3] *Crítica de la Razón Pura, Estética Trascendental,* Primera y Segunda parte.

[4] *Crítica de la Razón Pura, Analítica de los Conceptos,* Tercera sección.

el *fenómeno* de la sensibilidad, en la *síntesis apriori.* El *objeto* es el resultado del elemento *formal apriori –el concepto puro–* con el *contenido a posteriori o material del fenómeno.*[5] El ser en sí trascendente, que Kant no niega, queda más allá del alcance de la actividad intelectiva, como una *"idea-límite".*

Este carácter subjetivo constructivo del *apriori kantiano* aparece en toda su fuerza en las *"Ideas"* de la *Razón Pura* o de la *Dialéctica Trascendental.* Desprovistas de toda materia o contenido fenoménico, la actividad de la Razón Pura conduce a estas *"ideas",* como a incondicionados enteramente *apriori,* cuya única significación es la de unificar los *objetos* elaborados por la inteligencia. *Mundo, Yo y Dios no son realidades,* simplemente expresan los *incondicionados trascendentales apriori,* cuya función es la de unificar, respectivamente, los objetos externos, internos y de la totalidad. "El concepto racional trascendental no es otra cosa que el concepto de la *totalidad* de las condiciones para un condicionado dado". Y como el total de las condiciones es "incondicionado", este "concepto racional" o *"idea"* es "incondicionado".[6] Tomadas estas *"ideas"* como objetos o *seres en sí,* son una construcción enteramente *apriori* y constituyen una verdadera *"ilusión trascendental".* En otros términos, tales *ideas* son fruto total del *apriori subjetivo,* pura construcción de la subjetividad o *conciencia trascendental.* "La Dialéctica es una lógica de la apariencia. [...]. Se trata de una *"ilusión natural"* e inevitable que descansa sobre principios subjetivos a los que ella confiere el carácter de objetivos".[7] Para que el *apriori* kantiano logre valor científico –no filosófico o de aprehensión del ser– debe informar al *dato* –en la sensibilidad– y a los *fenómenos* –en la inteligencia–. Abandonado a sí mismo carece de valor. En Kant el *apriori* nunca pertenece al objeto, no es un elemento del ser trascendente, ni tampoco un elemento del sujeto necesario únicamente para aprehender ese ser que ya es en sí; es sólo un *elemento subjetivo,* necesario para elaborar el *fenómeno* con el *dato,* en la sensibilidad, y el *objeto* con el *fenómeno,* en la inteligencia, en una *síntesis apriori,* de las *formas puras* con el *contenido material empírico.* De aquí que, en cuanto al contenido o *materia,* el conocimiento, en Kant, no supere al *empirismo.* Lo supera únicamente en las *formas conceptuales* o modos *apriori* con que ese contenido es elaborado. Lo que, en definitiva, buscaba Kant desde un comienzo, era fundar el *conocimiento científico* de los *fenómenos* y declarar inválido el *conocimiento metafísico* o de la *realidad en sí.*[8]

[5] *Ibid., Analítica de los Conceptos,* Segunda Sección, III.

[6] *Crítica de la Razón Pura, Ibid.,* Libro Primero, Sección Segunda.

[7] *Crítica de la Razón Pura, Dialéctica Trascendental,* Introducción.

[8] Para todo lo referente al *apriori* kantiano cfr. J. MARECHAL, *El punto*

3. *El apriori en el positivismo lógico.* – También el Positivismo Lógico, nacido del *Círculo de Viena,* no supera el empirismo en cuanto al contenido del conocimiento. Sólo valen los datos de la experiencia sensible, los *datos verificables,* es decir, no los datos de la experiencia interior, patentes sólo ante la conciencia individual, sino los datos de los sentidos externos, capaces de ser percibidos por varios sujetos a la vez. Sin embargo, a diferencia del anterior del siglo XIX, este Positivismo no se detiene en los meros datos, busca una *formulación gramatical pura,* y, en definitiva, *matemática,* de los mismos, que de un modo *apriori* los exprese y los organice. Este *apriori lógico* o, más bien *verbal* o *gramatical, formulado matemáticamente* –reincidencia *nominalista*– es una formulación de los datos, extrínseca a los mismos, sin más valor gnoseológico que la utilidad o conveniencia para expresarlos y manejarlos. En otros términos, el *apriori y los datos* no se conjugan en *síntesis apriori,* sino que ambos elementos permanecen separados: aquél en su *realidad puramente formal* y éstos en su *realidad puramente fenoménica concreta y verificable.* La síntesis kantiana queda escindida en el Positivismo Lógico.

Como el *apriori* kantiano, pues, tampoco el de los empiristas lógicos tiene valor real objetivo, sino el de una construcción subjetiva; pero a diferencia de aquél, se trata de una construcción que no se introduce ni modifica los *datos,* sino que se constituye como una *simple formulación apriori* de los mismos, que se mantiene pura y fuera de los *fenómenos concretos* –único objeto válido e intocado del conocimiento– sin elaborarlos ni transformarlos, y cuyo alcance es, pues, utilitario y en modo alguno cognoscitivo.[9]

En el Positivismo lógico, pues, lo único que tiene valor gnoseológico son los *datos verificables* de la experiencia sensible. El *apriori,* más que un modo de conocer, se constituye como un *puro modo de expresión.* Por un lado los datos empíricos de la *ciencia* y por otro la *lógica,* que elabora un *lenguaje apriori* o formal de expresión y manejo adecuado de los mismos, pero sin introducirse en ellos. Precisamente la Filosofía no es sino esta Lógica o, mejor, *Sintaxis expresiva* de los datos. Pero el único ámbito del conocimiento humano está demarcado por los datos de la experiencia de los sentidos exteriores o, en otros términos, por el objeto de las ciencias empíricas.

Como en Kant y más que en Kant, el único conocimiento válido es el de las *ciencias empíricas.* Más allá de ellas, se ubica la Filosofía

de partida de la Metafísica, Gredos, Madrid, 1959, pág. 143 y siguientes. Trad. de F. Font y S. Heredia.

9 Cfr. I. L. BOCHENSKI, *La Filosofía Actual,* 2ª ed., págs. 74 y sigt., Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

como un puro *análisis lógico,* o, más precisamente, *gramatical, lenguaje matemático o apriori,* que el hombre se *elabora para organizar o formular* el conocimiento científico o, dicho de otro modo, para organizar y utilizar más adecuadamente los datos, que permanecen individuales y contingentes, y que no logran, como en Kant, elevarse a objetos universales necesarios, precisamente porque el *apriori* los ha dejado intocados en su realidad pura y exclusivamente empírica. El conocimiento, pues, se agota en el objeto de las ciencias empíricas: los *datos verificables.* La Filosofía es sólo *lógica o gramática,* reducida a un puro instrumento de expresión o *lenguaje* riguroso de las ciencias. La Filosofía no tiene un objeto propio, no estudia aspecto alguno de la realidad. La aprehensión de la realidad no se extiende más allá del puro *aparecer* concreto de los hechos verificables, objeto de la ciencia empírica. La misión de la Filosofía o de la Lógica es la de elaborar un *lenguaje puramente apriori* para expresar con precisión y rigor aquel objeto de las ciencias empíricas, pero carente de toda significación objetiva.

Tal *apriori* no conserva siquiera aquel sentido de *construcción* fenoménica y objetiva de las formas kantianas, pues, sin modificar ni tocar los datos verificables de la intuición sensible, se queda en una *formulación matemática de la expresión verbal* de los mismos. La Filosofía del Positivismo lógico se reduce a una *Filosofía del lenguaje,* como construcción puramente *apriori* para expresión del objeto de las ciencias, aislada de la realidad.

4. *El apriori en la Fenomenología de E. Husserl.* – Con *Husserl* el sentido del *apriori* recobra su primitivo sentido gnoseológico, anterior a Kant, de un conocimiento necesario, bien que trascendente al sujeto. Con su método fenomenológico Husserl redescubre la intencionalidad de la actividad cognoscitiva, es decir, la irreductibilidad del objeto al sujeto. El *objeto* es trascendente al *sujeto* y dado, como tal, en la conciencia. Esta no constituye o elabora el objeto, sino que éste sólo se manifiesta en el acto de la conciencia, pero como irreductible al mismo. Es verdad que Husserl "reduce" el ser o realidad trascendente a "objeto", como *puro objeto* o correlato irreductible del sujeto; pero dentro del alcance fenomenológico o de "realidad reducida" en su trascendencia a los límites de la conciencia, tiene su propia estructura o *esencia,* irreductible a la actividad subjetiva. Este *objeto* o correlato es la *realidad concreta* e individual en la *intuición sensitiva* o percepción, y es el *eídos* o *esencia* en la *intuición intelectual.* El objeto del conocimiento no se reduce al dato empírico –contra el empirismo y el positivismo lógico– ni siquiera al fenómeno elaborado por categorías intelec-

tivas —contra el conceptualismo kantiano—: es el *correlato del sujeto, trascendente* e irreductible a él.

La Fenomenología redescubre y afirma con vigor el *ser* o *esencia como objeto propio de la inteligencia,* irreductible a la actividad intelectiva misma. Más todavía, esta intuición eidética del intelecto depende y no puede darse sin la previa intuición empírica de la percepción, en que tal esencia existe individualizada y concreta.[10] Sin embargo, tal *objeto* o *esencia,* irreductible al sujeto, únicamente se *de-vela* o adquiere calidad de *objeto en la actividad del sujeto o de la conciencia.* La conciencia no constituye o elabora, a la manera kantiana, al objeto — tan inmediatamente dado en la intuición intelectiva como el sujeto—, pero la verdad es que sin conciencia no hay objeto, no hay de-velación o "sentido" [11] de la esencia. Tal sujeto siempre y por sí mismo está presente ante sí en la conciencia. En cambio, el objeto no está presente a sí mismo, sólo es *objeto en y por la conciencia.*[12]

Advirtamos de paso que el objeto o ser en sí no es negado por la Fenomenología, pero, de acuerdo a la *"reducción fenomenológica",* tampoco puede ser afirmado. Está más allá del alcance del método, ha sido *"puesto entre paréntesis"* por la *epojé.* Sin embargo este método limita y deforma la realidad observada. El valioso redescubrimiento de la Fenomenología: la trascendencia e irreductibilidad intencional del objeto o esencia frente al sujeto, se diluye al ser aquél desarticulado de su ser o esencia que existe o puede existir en sí misma, más allá del sujeto. ¿Qué es un puro objeto trascendente e irreductible al sujeto, que no es en sí mismo y que no tiene realidad actual o posible? ¿Qué es sino nada? [13] Esta necesidad previa de la conciencia, esta proyección o apertura de la actividad del sujeto para que *aparezca* o se manifieste el *objeto* es el *apriori subjetivo* o *trascendental* del conocimiento en la Fenomenología de Husserl. No se trata de algo puramente *formal* previo de la conciencia para *constituir el objeto* —a la manera de Kant— ni mucho menos de una *construcción enteramente subjetiva para organizar un lenguaje* o *expresión del objeto* —a la manera del Positivismo lógico—, se trata de la *necesidad previa de una actividad subjetiva consciente,* de una conciencia o ser presente a sí, *para que el objeto* —que se manifiesta como siendo *por sí mismo,* con su propia esencia o estructura, dentro del acto intencional de la conciencia— pueda *de-velarse* o manifestarse como *objeto,* y sólo en tal sentido —como presente y correlato del sujeto—, constituirse en *objeto.*

10 E. Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura, Introd.,* cap. I, Fondo de C. Económica, México, 1949.
11 *Ibi.,* Sección Segunda, c. III.
12 *Ibid.,* c. III, par. 55.
13 Cfr. J. Maritain, *Los Grados del Saber, Disgresión sobre la Fenomenología y sobre las "Meditaciones Cartesianas",* p. 167 y ss., trad. de A. Frossard, 2ª ed., Club de Lectores, Buenos Aires, 1968. Cfr. *Le paysan de la Garonne,* Desclée, París, 7ª, 1966, c. V, p. 159 y ss.

"Todas las unidades reales en sentido estricto son unidades de sentido. Las unidades de sentido presuponen (...porque podemos demostrarlo con un proceder intuitivo completamente indubitable) una *conciencia que de sentido,* que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido".[14] Lo cual quiere decir que no se da objeto trascendente —realidad existente, esencia, categoría— sin conciencia, pero puede darse ésta sin un determinado objeto. Tal el sentido del *apriori fenomenológico:* la conciencia es el *de-velante* indispensable del *objeto trascendente,* sin ella es impensable la presencia del objeto, bien que éste se de-vela como trascendente e irreductible a la conciencia.[15] *"La unidad de la conciencia* es requerida *puramente por lo propio de las cogitationes,* y requerida tan necesariamente que las *cogitationes* no pueden existir sin esta unidad".[16]

El *apriori subjetivo* de la Fenomenología de Husserl no es, pues, constructivo o causal del objeto, es *simple condición necesaria para su manifestación o constitución de objeto:* "nada de idealismo subjetivo".[17] El ser o realidad no devendría, no llegaría a ser *objeto* sin el *apriori trascendental* de la conciencia, en quien se de-vela o manifiesta como tal. El sujeto o *conciencia trascendental* es una apertura o proyección de luz necesaria —y en tal sentido, *apriori*— para que la *esencia u objeto trascendente pueda aparecer* ante ella como tal. El *apriori* en Husserl no es puramente formal, no elabora al objeto, es sólo *condición necesaria para su aparición.* Y por otra parte, ante este *apriori subjetivo trascendental* se de-velan los *apriori materiales,* las *esencias y valores,* que sin ser reales ni existir en sí mismos —esencias y valores "irreales" o "ideales"—, se manifiestan como *absolutos y necesarios en la intuición intelectiva o emotiva.* De ahí el carácter de *"apriori material"* que a estas esencias y valores les asignan, respectivamente, la Fenomenología de Husserl y la Axiología de Scheler.

5. *El apriori en la Axiología de M. Scheler.* — El método fenomenológico que Husserl aplicó en el plano del conocimiento sensitivo e intelectivo, Scheler lo llevó al plano *axiológico,* es decir, de los *valores,* que se manifiestan, según él, en la emoción y sentimientos espirituales. Para Scheler el *apriori* no es sólo *cognoscitivo* o de-velador de *objetos,* es también *emotivo* y de-velador de *esencias alógicas,* que antes de todo pensamiento, en la intuición emocional del

14 E. Husserl, *Ideas...,* Sección Segunda, cap. III, par. 55, pág. 129.
15 *Ibid.,* c. III, par. 55. Ver también par. 59.
16 *Ibid.,* par. 34. Ver también par. 36.
17 *Ibid.,* par. 55.

espíritu, se manifiestan como *absoluta y trascendentemente valiosas.* Según Scheler, los *valores no son,* simplemente *valen,* se presentan con una constitución valiosa transcendente al sujeto, pero a la vez fuera de toda realidad: son *"irreales".* "Designamos como *apriori* todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre los cuales sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas y mediante el contenido de una intuición inmediata. [...]. Una intuición de tal índole es intuición de esencias [...], intuición fenomenológica o experiencia fenomenológica".[18]

Nada mejor para comprender el alcance y la amplitud del *apriori* en Scheler que su crítica al *apriori kantiano.* En primer lugar, —en este punto con Husserl— el *apriori* no es una *forma subjetiva* o *constructiva del objeto; el apriori es la condición subjetiva para que un objeto o valor se de-vele* como tal, e independiente o trascendente al sujeto, en quien y gracias a quien se de-vela. En segundo lugar y por la misma razón, los *apriori* no son puramente *formales* o vacíos, son también *materiales,* es decir, *objetos y valores* con *contenido, estructuras propias trascendentes al sujeto,* bien que de-veladas únicamene en el sujeto, en la *persona.* Lo que quiere decir Scheler es que los *apriori* no son puras formas constitutivas del objeto, sino los *objetos o valores mismos universales y trascendentes,* dados en la actividad del sujeto, intelectiva o emotiva. En este punto Scheler, como Husserl, traslada el *apriori* de la *pura forma* al *contenido,* del *sujeto* al *objeto y valor* de-velado, para poner en claro que *éstos son inmediata e intuitivamente de-velados y se manifiestan a la vez como absolutos y necesarios y como universales en sí mismos, independientes o trascendentes al sujeto,* en su esencia o estructura propia, que no son tales por una construcción subjetiva ,a la manera de las formas kantianas, sino por una *simple de-velación* en la intencionalidad emotiva. Brevemente, que en el *apriori subjetivo trascendental de la conciencia cognoscitiva —Fenomenología de Husserl—* y de la *conciencia emocional espiritual —Axiología de Scheler—* hacen su aparición *intuitivamente las esencias o apriori dadas,* las cuales, sin ser reales en sí, *trascienden a los objetos existentes de la experiencia* —aunque se realicen en ellos— y *son valiosas,* según se trate de *eidos o valores —absoluta y necesariamente—,* es decir, son *apriori materiales o esenciales.* "Las esencias y sus conexiones son *dadas antes* de toda experiencia [...], *apriori:* las proposiciones que en ellas encuentran su cumplimiento son verdaderas *apriori".*[19] "Lo

[18] M. SCHELER, *Etica,* t. I, pág. 83, Revista de Occidente, Madrid, 1941.
[19] M. SCHELER, *Etica,* t. I, pág. 185.

dado apriori descansa en general sobre experiencia, del mismo modo que lo que nos es dado por la experiencia en el sentido de la observación y de la inducción [...]. Se trata de dos modos de experimentar: el experimentar puro e inmediato y el experimentar incondicionado [...] mediato".[20]

Y finalmente y en tercer lugar, Scheler amplía el dominio del *apriori* llevándolo del plano espiritual intelectivo al de los sentimientos espirituales: no sólo en los *apriori* de la conciencia intelectiva se de-velan los objetos o esencias, sino que también en la *conciencia emocional o sensible del espíritu se dan y manifiestan apriori o intuitivamente los valores o esencias valiosas.* Los valores, trascendentes e irreductibles al sujeto, valen *apriori o universalmente;* pero *no se de-velan apriori, no valen trascendentemente sino en y por la conciencia intencional sentimental;* y se manifiestan como *valiendo por sí mismos, inmediata y absolutamente y con independencia del sujeto o del apriori trascendental emocional,* en que se de-velan, y *de la realidad existente empírica* en que se realizan. El *apriori subjetivo emocional* es necesario, indispensable, *para la de-velación de los valores o apriori materiales.* Sin él, no hay aparición de valores, y, en tal sentido, los valores no logran valer. Sin él no se manifestaría y ni siquiera se podría ver qué son los valores. Estos sólo se manifiestan por y en el *apriori subjetivo.* Pero una vez manifestados los valores en ese *apriori* emocional que condiciona su aparición, ellos *se revelan como trascendentes e irreductibles al sujeto,* como *siendo apriori valiosos absoluta y eternamente* es decir, como *apriori materiales* o de *esencias.* Más aún, por esta dependencia de la aparición de los valores respecto al sujeto, en que se manifiestan, el que se manifiesten o no los valores, el que tengan o no vigencia en una determinada época o lugar, depende del sujeto, de su situación histórica y de sus sentimientos de preferencia. Pero los valores son *trascendentes y absolutos, permanecen inmutables en sí y en su jerarquía.* Unicamente el sujeto es quien cambia y prefiere y da vigencia a unos sobre otros.[21]

Scheler es irracionalista, concede a la sensibilidad espiritual una capacidad aprehensiva inmediata del valor. Pero en cuanto al carácter del *apriori,* permanece esencialmente en la posición de Husserl: el *apriori subjetivo trascendental* no crea ni elabora su objeto, en este caso el *valor,* sino *que es la condición subjetiva necesaria para su sola manifestación. El apriori emocional subjetivo logra manifestar el valor en su consistencia apriori material, universal y trascendente a la realidad empírica. Sólo en esta sensibilidad emocional o apriori subjetivo el valor cobra su propio ser trascendente al suje-*

[20] *Ibid.,* pág. 87.
[21] M. SCHELER, *Etica,* t. I, pág. 123.

to a la vez que su carácter de apriori material o de esencia absoluta y trascendentemente válida.[22]

6. *El apriori en la Filosofía de Santo Tomás.* – Santo Tomás ha determinado con precisión y de acuerdo a las exigencias de la observación del conocimiento humano el objeto propio de los sentidos y el de la inteligencia.[23] Los *datos fenoménicos concretos* –*"esto coloreado", "esto sonoro" ...–son el objeto formal de los sentidos,* y el *ser o esencia* de las *cosas materiales* constituyen el *objeto formal de la inteligencia,* es decir, lo primeramente y como tal aprehendido por ella en las cosas.[24] La inteligencia humana –como toda inteligencia– tiene como objeto formal el *ser,* no puede aprehender ningún ente o realidad concreta actual o posible sino bajo la noción de *ser.*[25] Pero la inteligencia humana no llega a ponerse en contacto con el *ser,* su objeto formal propio, sino en las *cosas materiales* intuitivamente dadas por los sentidos.[26] El primer y fundamental contacto de la inteligencia con su objeto no se realiza sino a través de los datos objetivos de la intuición sensible. Esta dependencia se establece una vez por todas, *es permanente.* El entendimiento humano tiene su objeto formal propio esencialmente diverso e irreductible al de los sentidos: el *ser o esencia inmaterial* de las cosas materiales; pero no puede aprehenderla, ni analizarla ni relacionarla –aun en sus tramos más alejados de la materia– sin la colaboración constante de los sentidos, precisamente porque los datos de la intuición sensible son la *fuente originaria* de donde la inteligencia abstrae su propio y exclusivo objeto.

Y es aquí donde aparece la necesidad del *apriori intelectivo subjetivo para de-velar el ser* –su objeto formal propio– a través de los datos concretos de los sentidos. En efecto, el *ser* está dado pero oculto a la mirada de éstos. Los sentidos des-cubren los aspectos fenoménicos materiales de los entes corpóreos: el *color,* el *sonido* y de *una manera concreta e individual: "este color verde", "este determinado sonido",* etc. Claro que *"este* determinado color verde" es tal, precisamente por ser el color de un determinado *ser.* Pero este *ser* no está patente a los sentidos mismos: está dado a ellos *ocultamente.* Tras las apariencias materiales del color, del olor, etc., los sentidos lo aprehenden no formal sino materialmente. Recién la

22 *Ibid.,* pág. 89.
23 Cfr. Octavio N. Derisi, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás,* c. IV, n. 5 y sgs. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.
24 S. Tomás, *S. Th.,* I, 12, 12.
25 S. Tomás, *S. C. Gent.,* II, 83; y *Theol.,* I, 79, 7.
26 S. Tomás, *In De An.,* III, 4 lectio 8, n. 705, 709 y 711; Cfr. también *ibidem,* III. lectio 13, n. 791.

inteligencia lo *des-cubre formalmente como ser o esencia, dejando de lado* los datos concretos en que se encuentra, es decir, abstrayendo la *esencia,* lo que la *cosa es,* de su realización individual.[27] Ante la mirada de la inteligencia, el *ser* o *esencia* de las cosas materiales aparece de un *modo abstracto,* que luego, comparado con los distintos individuos, aparece también *universal.* La inteligencia no aprehende el *ser de este hombre,* por ejemplo, sino el *ser del hombre,* abstractamente concebido, que luego –en el juicio– devuelve e identifica por la predicación con la realidad concreta de este hombre.[28] El ser individual escapa siempre a la aprehensión directa de la inteligencia. *No hay concepto del ser o esencia individual.*[29] Siempre lo es de un objeto o esencia abstracta. Es un hecho de la conciencia.

He aquí un fundamento ontológico. Para que el *ser* de la realidad concreta de los sentidos *se de-vele y sea aprehendido* por el intelecto, es menester que su inteligibilidad o *verdad ontológica esté en acto.*[30] Ahora bien, las notas constitutivas inteligibles de una esencia provienen de su *forma* o acto esencial. Lo que impide la inteligibilidad de la forma es la materia, que, como *pura potencia o no-ser* real lo sumerge en su indeterminación esencial. En otros términos, la *forma* es la *determinación* o *inteligibilidad del ser; la materia es la indeterminación,* proveniente de su *no-ser o potencia,* que por su misma noción es en sí misma infrainteligible. Sólo *lo determinado en acto* o inmaterial es aprehensible por el intelecto. En los seres materiales, su forma es inmaterial; y como la forma es el *acto constitutivo del ser,* se puede decir que los *seres materiales son en acto* por lo que tienen de *inmaterial.* El *ser* como tal *es siempre inmaterial.* La materia entra en el ser por el *no-ser* o *potencia* como su coartación.[31]

Para que el *ser* material pueda ser aprehendido tiene que ser *inteligible o aprehensible en acto;* y para que así sea, su *forma o acto esencial* tiene que estar *separado o abstraído* de sus notas individuantes concretas, provenientes de su *potencia* o *materia,* que lo impiden. Vale decir, que el *ser* o *acto esencial* de las cosas materiales en la realidad concreta está oscurecido y sumergido en la ininteligibilidad de la *materia* puramente potencial, indeterminada y, como tal inasible directamente por el entendimiento. Para *des-cubrirlo* y hacerlo *aprehensible en aco* a su mirada espiritual, la inte-

27 S. Tomás, *In De An.,* II, 5 lect. 12, n. 375.
28 S. Tomás, *S. Theol.,* I, 86, 1.
29 Cfr. Octavio Nicolás Derisi, *ibid.,* Cap. IV y VI.
30 S. Tomás, *In De An.,* III, lect. 10 n. 728 y sgs.; Cfr. *S. Theol.,* I, 79, 3-5 y 54, 4.
31 Santo Tomás, *In De Anima,* III, lectio 10, nº 728 y sgs.

ligencia necesita someterlo a un *proceso de abstracción*, de prescindencia de las notas materiales, que por su esencia potencial la coartan en su inteligibilidad y la determinan a un individuo de aquí y ahora.[32] Tal actividad abstractiva de la inteligencia se realiza *para lograr llevar al acto la inteligibilidad de su objeto*, para *"iluminarlo"*, según el decir de Aristóteles, lo que se alcanza sólo a costa de dejar de lado las notas concretas de la realidad material que lo impiden con su indeterminación potencial: es el *apriori subjetivo del conocimiento intelectivo* en Aristóteles y Santo Tomás.[33]

Tal *apriori* no crea ni elabora el objeto mismo de la inteligencia, simplemente lo *hace aparecer* ante su mirada, al des-cubrir o *poner en acto su propia e intrínseca inteligibilidad objetiva o trascendente* —que se identifica con su *ser o acto esencial:* con su *forma*— al despojarlo de la potencia *material* que se lo impedía. El *apriori no crea ni modifica el objeto* en sus notas constitutivas o esenciales —en *lo que es objeto aprehendido*—, es el simple *modo de poner en acto su ser o inteligibilidad* o, con más precisión todavía, un *modo* de liberar su propio *acto de ser* de la *potencia material* en que está sumergido.[34]

Este *modo apriori* de obrar está constituido por el *"entendimiento agente"*, o sea, por aquella capacidad de la inteligencia en acto para *"iluminar"* o *de-velar*, es decir, *para hacer inteligible en acto su objeto:* el *ser* o *esencia* de la realidad material, mediante un proceso de *abstracción* de las notas materiales concretas, que la impedían, o, lo que es lo mismo, por un proceso de *inmaterialización* de la esencia.[35]

La *actividad apriori del entendimiento agente* no constituye ni modifica su objeto, sólo actúa para *poner en acto su ser o inteligibilidad* propia *trascendente*, mediante el despojo o prescindencia de sus notas *potenciales*. El objeto que resta de esta abstracción: la *esencia o forma desmaterializada o en acto*, como objeto aprehensible y aprehendido es *real*, está en el seno de los entes trascendentes, *identificado* con ellos; sólo el *modo abstracto y universal* con que es aprehendido y ha sido actualizada su inteligibilidad, *no es real*, sino *puramente mental*. El *modo apriori de abstracción* del entendimiento agente, a saber, su *actividad o función abstractiva*, sólo se ejercita en la mente, en el *modo conceptual de expresar el objeto* y, como tal, *no es real*. En cambio, la *esencia inteligible en*

[32] SANTO TOMÁS, *In De Anima*, III, lectio 8, nº 705, 709 y 711; y lectio 13, nº 791.
[33] SANTO TOMÁS, *In De Anima*, III, lectio 10, nº 728; *S. Th.*, I, 79, 3.
[34] *Ibid.*
[35] S. TOMÁS, *S. Th.*, I, 79, 3. Cfr. también *De Spirit. Creat.*, 9, 10 y *S. C. Gent.*, II, 76, 78.

acto, lograda por el *apriori abstractivo, es real*, es la *esencia misma del ser trascendente*, que en nada ha sido modificada ni tocada en sí misma por tal abstracción. *El apriori tomista*, pues, sólo actúa en el *modo intelectual* de concebir la esencia, pero en modo alguno en las notas constitutivas de la misma. Su *acción de apriori* se reduce *a hacer pasar al acto inteligible una esencia inteligible en potencia, por medio de la abstracción*, que la deja intacta en sus propias notas objetivas.[36]

7. *El apriori objetivo o material en Santo Tomás.* — Como resultado del *apriori subjetivo* de la actividad abstractiva del entendimiento agente, que condiciona la actualización inteligible del objeto de la inteligencia, las esencias objetivas, éstas se presentan ante el entendimiento como *universales, necesarias y trascendentes al sujeto*, a la vez que *trascendentes a la realidad existente concreta*. El *apriori* subjetivo de la actividad abstractiva del enetndimiento activo logra dar *presencia inteligible a la realidad objetiva* en el seno del acto inmanente de la inteligencia como su término intencional, *trascendente e irreductible al mismo*, pero como *pura esencia* despojada de los caracteres concretos e individuales de la realidad existente, mas a la vez realizada o *identificada con todos los individuos existentes*.

Vale decir, que el *apriori que desde el sujeto* hace posible, por la abstracción, la inteligibilidad o aprehensibilidad de las esencias objetivas, de-vela y constituye a estas *esencias* como otros tantos *apriori objetivos necesarios y universalmente válidos, identificables con indefinidos sujetos reales*. En otros términos, el *apriori subjetivo* condiciona la *de-velación del apriori objetivo o material*, que sin aquél no podría llegar a ser ni de-velarse, pues como tal *realmente no existe*. Lo únicamente existente es la realidad concreta, individual y contingente. Los caraceres de *universalidad y necesidad*, que dan validez *objetiva o material apriori* a las esencias, provienen del *apriori subjetivo*. Es éste quien, al despojar a la esencia objetiva de sus notas materiales, que la sumergen en lo individual y contingente infrainteligible, no sólo le confiere *acto inteligible* a su realidad objetiva, sino además los caracteres de *universalidad y necesidad* —sólo existentes, por eso, en la mente o concepto y no en la realidad— con los que logra *validez y objetividad apriori en todos los individuos existentes en que se realiza por identificación*. La realidad de la esencia aprisionada en el ser existente material, liberada por el *apriori subjetivo* del entendimiento agente, de los caracteres materiales infrainteligibles, logra la *inteligibilidad objetiva y trascendente* en el acto conceptual que la

[36] S. TOMÁS, *In Met.*, VII, lectio 13, nº 1570 y sgs.; *In Met.*, I, lectio 10, nº 158.

aprehende, a la vez que, por ese mismo *apriori abstractivo*, se presenta como *válida apriori en su objetividad esencial* para realizarse por identificación en todos los individuos reales.[37]

8. *Imposibilidad del apriori objetivo en el kantismo o en el positivismo lógico.* — Si profundizamos aún más en nuestro análisis, veremos que la validez del *apriori objetivo o material* —tanto de la *Fenomenología* con una trascendencia "reducida" a la conciencia, como en el *Tomismo* con una trascendencia real o transubjetiva— provienen del alcance que se otorga al *apriori subjetivo*, que no elabora o crea la objetividad de las esencias, sino que simplemente las *des-cubre* —por *intuición o abstracción*, en una u otra posición, respectivamente— como objetos trascendentes a la actividad de-velante. En cambio, en el *Kantismo* el *apriori* es enteramente *subjetivo-trascendental*, porque no hay un *objeto propio de-velado* por la inteligencia. La objetividad *universal y necesaria* es totalmente una construcción del *apriori subjetivo*, quien transforma el fenómeno individual y contingente en *objeto universal y necesario* por el mero hecho de informarlo con las formas puras de la inteligencia —*apriori conceptual* o *concepto apriori*.

Mucho menos puede darse el *apriori material o validez necesaria y universal de los objetos* en el *Positivismo lógico*. En efecto, el único conocimiento válido para él es el de los fenómenos concretos y verificables, propio de la ciencia, *y no hay esencias universales y necesarias*. El Positivismo niega la existencia misma de un *objeto válido apriori*. El *apriori* es enteramente *subjetivo* y no sólo no des-cubre —a la manera fenomenológica y tomista— una esencia objetiva universal y necesaria, sino que ni siquiera —a la manera kantiana—, la elabora o construye con los fenómenos. Simplemente construye un lenguaje adecuado enteramente subjetivo para *manejar los fenómenos*.

9. *La deformación del apriori kantiano y del Positivismo lógico.* — Sin duda que la actividad intelectiva, en lo que hace a los conceptos y a los juicios universales, es *apriori*, o sea, anterior y condicionante de todo conocimiento intelectivo de la realidad individual. Tanto la afirmación del Neoempirismo lógico como la del Kantismo están en lo cierto cuando afirman el *carácter apriori de los conceptos o juicios universales* (puros nombres para el Positivismo).

Pero el error fundamental de ambas posiciones reside en haber limitado arbitrariamente la amplitud objetiva del conocimiento

[37] S. TOMÁS, *In Met.*, VII, lectio 13, nº 1570 y sgs.; Cfr. *In Met.*, I, lectio 10, nº 158.

reduciéndola a los datos de la experiencia, *con la supresión del ser real trascendente, objeto formal o especificante del conocimiento intelectivo*. Lo único que el hombre conoce son los datos o fenómenos empíricos, destituidos de todo ser o esencia, y reducidos, por ende, a meras apariencias subjetivas. La intervención *apriori* de la inteligencia es, para el Neoempirismo lógico, un *puro lenguaje*, que desde fuera expresa y maneja la realidad empírica. Para Kant, en cambio, es una *forma apriori* de la inteligencia, un *concepto puro o vacío* que transforma a los fenómenos en objeto, que se une a ellos para constituir una *síntesis apriori*. *Expresión lingüística o forma pura*, respectivamente en el Empirismo lógico y en el Kantismo, el *apriori intelectivo no de-vela ni aprehende el objeto formal propio de la inteligencia: el ser o esencia* de las cosas materiales. En otros términos, *la función del apriori*, en ambos casos, es *puramente formal*, y no alcanza al objeto mismo, precisamente porque éste ha sido reducido a los datos concretos individuales de la intuición empírica. El *apriori* está obligado a asumir esta *función instrumental* en el Neopositivismo lógico, o *constructiva*, en el Kantismo, del *objeto*, precisamene porque se ha comenzado por *suprimir y negar el objeto mismo de la inteligencia:* el *ser o esencia* de los entes materiales. *Suprimido este objeto*, ha sido preciso colocar y hacer provenir del conocimiento intelectivo lo que provenía *de este objeto real trascendente*, es decir, *hacerlo provenir de una forma subjetiva trascendental*, la cual o bien transforma y eleva los fenómenos empíricos a un grado superior de *objetividad*, o bien simplemente los maneja de una manera más adecuada.

Entre el Empirismo antiguo y el actual y el Kantismo, la diferencia consiste en que aquél se quedaba simplemente en los datos o fenómenos empíricos subjetivos, que dejaba inalcanzado el ser trascendente —actitud que implicaba la supresión de todo conocimiento universal y, por ende, de todo *apriori*—, mientras que estos últimos, sin tampoco alcanzar el ser trascendente, tratan de explicar, por las *formas o modos apriori* de actuar de la inteligencia o del lenguaje, los caracteres de *universalidad y necesidad* de nuestro conocimiento intelectivo, que, en la gnoseología realista, provienen del *modo intelectivo apriori* de aprehender *el ser trascendente*.

En síntesis, que el *apriori formal kantiano* o el *gramatical lógico-matemático* están constituidos por un modo o *forma subjetiva trascendental*, vacía de todo contenido real, proveniente de una *supresión arbitraria* del *objeto formal trascendente* propio de la inteligencia, tal como lo experimentamos en nuestra conciencia: el *ser trascendente* abstractamente alcanzado. Según observa Husserl,

el empirismo positivista y el Kantismo en este punto atentan contra *los hechos mismos de nuestra conciencia*, porque es un hecho tan evidente el *objeto o dato de nuestra existencia sensitiva*, como lo es el *objeto propio y dado de la inteligencia:* las *esencias universales de los entes*, esencias que estas posiciones filosóficas, por *prejuicios* arbitrarios sistemáticos, suprimen y suplen por teorías, que lógicamente deforman la realidad de los hechos. Suprimido el *ser* abstracto y universalmente conocido, y sin el cual nada podemos conocer —ya que cualquier concepto se diluye sin el *ser*—, el Empirismo y el Kantismo pretenden mantener tales *modos* de entender o hablar *universal y necesario*, que precisamente engendran en la inteligencia y en el lenguaje la aprehensión de tal *objeto trascendente, sin el ser* y sin la aprehensión del mismo que los engendra. Brevemente, quieren conservar los *efectos —caracteres de universalidad y necesidad* de los conceptos o del lenguaje— *sin las causas:* el *ser trascendente* mismo aprehendido gracias a la *actividad apriori del entendimiento agente*. El *apriori proveniente de la aprehensión del ser objeto* de la inteligencia ha sido sustituido por un *apriori enteramente formal o lingüístico*, exclusivamente proveniente del *sujeto*.

10. *Relaciones entre el apriori de la Fenomenología y del Tomismo.* — Las relaciones del *apriori fenomenológico y del tomista* son las mismas que median entre el *realismo fenomenológico o "reducido" a la pura conciencia, y el realismo tomista, que la trasciende hasta alcanzar el ser en sí en su realidad trascendente.*

La Fenomenología, por un riguroso análisis de la conciencia, *redescubre* la *intencionalidad de la actividad cognoscitiva* —de *sujeto y objeto*— y, en general, de toda actividad espiritual, también de la axiológica, como nota constitutiva o esencial de la conciencia. El *objeto* no es el resultado de una elaboración subjetiva, sino algo *revelado en el sujeto*, pero *como irreductible y trascendente a él.* El *apriori trascendental* asume en la Fenomenología la significación de la *necesidad de la intervención del sujeto*, de *su actividad de-velante —cognoscitiva o axiológica—* para que el *objeto o el valor puedan de-velarse o aparecer ante él como objeto, como esencias o valores apriori o de validez universal y necesaria.* Pero la Fenomenología, sin negar el ser trascendente, en el sentido estricto u *ontológico*, de ser en sí o *trans-subjetivo*, lo pone entre paréntesis (*epojé*), para retener su condición de *objeto o valor* trascendente y distinto del sujeto, en cuanto irreductible a éste, pero *únicamente en cuanto dado o presente como tal en la conciencia o, en otros términos, como puro correlato del sujeto en el acto de la conciencia.* El *objeto o valor, como ser que es o puede ser en sí mismo*, independientemente del acto cognoscitivo o apreciativo que lo descubre, queda más allá de

la evidencia de la *intuición fenomenológica*, de acuerdo al método adoptado. El *objeto y el valor*, irreductibles al sujeto, *se agotan en su objetividad o valencia en la conciencia, en cuanto pura aparición objetiva o valiosa*, dejando entre paréntesis la realidad en sí —actual o posible— de los mismos. De aquí que la Fenomenología agote su análisis en esta *presencia intencional objetiva o valorativa* dentro de la conciencia y no pueda llevar su *apriori material u objetivo más allá de este alcance "reducido" de la trascendencia.* Así, por ejemplo, Husserl distingue con precisión el conocimiento sensitivo del conocimiento intelectivo: incluso llega a ver que éste no es posible sin aquél; pero, al prescindir del *ser en sí* material individual, que, desde su trascendencia ontológica, nutre a los dos conocimientos en su faz inicial, no puede establecer las relaciones precisas de dependencia del segundo respecto al primero y, consiguientemente, tampoco el alcance del *apriori intelectivo* para *de-velar* su propio objeto, la *esencia inmaterial*, en los seres materiales concretos. Y concluye lógicamente haciendo del objeto de esta aprehensión, las *esencias*, algo primero e inmediatamente dado como tal, o sea, *objeto* de una *verdadera intuición;* con lo cual reincide en una nueva especie de *platonismo* o mundo de *esencias en sí "ideales" o "irreales"*, que inmediatamente se presentan por sí mismas a la conciencia.

De este modo, con la prescindencia del *ser en sí real concreto*, de donde parte nuestro conocimiento sensitivo e intelectivo, el *apriori de la actividad intelectiva* se agota en la simple intervención *para que el objeto pueda de-velarse o presentarse como tal ante ella:* pero en modo alguno *para actuar sobre el objeto real en sí a fin de des-materializarlo*, o lo que es lo mismo, *actualizarlo en su inteligibilidad ontológica* y prepararlo así para *poderse de-velar o presentar ante la inteligencia.* La Fenomenología aprehende el hecho del *apriori subjetivo, la necesidad de la actividad del conocimiento intelectivo para que el objeto pueda hacerse presente o patente*, pero *del modo de actuar la conciencia para que se realice la tal de-velación*, nada dice ni puede decir, porque del objeto sólo sabe de su *pura aparición objetiva en el acto consciente* y nada de *lo que realmente es en sí y cómo es en sí* más allá del sujeto o acto cognoscente.

El *Tomismo*, en cambio, en pos del Aristotelismo, *al llevar la trascendencia del objeto conocido hasta el ser o realidad, que es o puede ser en sí misma*, y que en el momento originario de los primeros conceptos y juicios, *es la realidad existente material concreta e individual*, inmediatamente dada a los sentidos, va mucho más hondo: se plantea el *cómo desde ese ser concreto individual y contingente*, dado en sí mismo, en la trascendencia ontológica, pero

oculto en su formalidad de *ser*, como tal, ante la inteligencia, *ésta des-cubre en su acto intencional el ser o esencia tal cual ella es en sí*, desprovista de las notas individuantes materiales. El *apriori* debe actuar en forma de *abstracción*, de *prescindencia* de todas aquellas notas que impiden la *inteligibilidad en acto del objeto propio de la inteligencia —la esencia del ser material—* en los datos o realidad intuitivamente dada a los sentidos, *para hacerla inteligible o aprehensible* a la mirada de la misma. No es una simple *actividad subjetiva apriori para de-velar un puro objeto en la conciencia*, sino un *apriori* de una actividad precisamente necesaria para poder *adecuar el objeto real trascendente a la mirada o aprehensión de la inteligencia; apriori*, que *sin modificar en nada el contenido esencial del objeto*, al colocarlo en un nivel de *inmaterialización o inteligibilidad en acto, en un acto enteramente inmaterial o espiritual, lo ponga en el nivel y alcance de la aprehensión espiritual de la inteligencia.*

El *apriori de la Fenomenología no puede trascender la conciencia*, la aparición o *presencia del objeto como puro correlato intencional de la actividad aprehendente subjetiva* y, por ende, no puede ir más allá de él, para analizar cómo desde su *realidad en sí individual y contingente* ha podido pasar a *ser objeto o esencia en sí*, y cómo, por no tener notas individuantes, se identifica con todos y cada uno de los individuos, sin agotarse en ninguno de ellos. La Fenomenología sólo *observa*, constata ese hecho de conciencia, este *paso de la realidad individual a la esencia universal, y la identificación de ésta con los individuos*, pero *no puede des-cubrir la causa*, porque para ello debería trascender su propio método fenomenológico y su objeto "reducido", como *puro ob-jectum* de la conciencia, y *llegar al objeto o realidad en sí* y pasar de la *descripción fenomenológica a la fundamentación ontológica.*

Partiendo de la *realidad en sí*, individual y material, *intuitivamente presente en los sentidos, el Tomismo* va más lejos que la Fenomenología: no sólo *observa los hechos de la conciencia*, sino que además explica el *modo cómo tal realidad* —en sí misma ininteligible o inasible por la inteligencia— *pasa a ser inteligible o aprehensible en acto por la actividad a priori abstractiva del entendimiento*, en sus *notas constitutivas*, con las cuales realmente existe o puede existir en la realidad trascendente. Brevemente, pasa de la *observación fenomenológica a su explicación o fundamentación causal.*

Tal modo no es sino la actividad intelectiva, el *apriori subjetivo*, que propiamente no entiende, sino que prepara o hace *inteligible en acto el ser o esencia* de la cosa en sí, para que de este modo *pueda ser aprehendida como objeto del acto espiritual del entendimiento.* Tal actividad abstractiva del entendimiento agente, al dejar las

notas individuantes, provenientes de la pura potencia o indeterminación de la materia cuantitativa —y como tales infra-inteligibles—, logra que el *acto esencial o forma del ser* o realidad concreta alcance el *acto o pureza de su inteligibilidad propia*, capaz de iluminar o determinar objetivamente al acto inteligente. Semejante acto esencial o forma, así liberado de la oscuridad o infra-inteligibilidad de su potencia material, mediante la *abstracción operada por la actividad previa o apriori del entendimiento agente*, y puesto, por eso mismo, *en acto de ser o inteligibilidad* —de aprehensibilidad actual por parte del entendimiento— es lo que Santo Tomás llama la *species impressa:* el mismo *objeto o esencia* de la realidad material concreta, *puesta en acto inteligible* —en un acto enteramente inmaterial o espiritual— y *colocada así al alcance de la actividad o acto aprehendente del entendimiento*, sin ser tocada o modificada en lo más mínimo en sus notas constitutivas y, por eso, gnoseológica u objetivamente alcanzada de un modo inmediato en su realidad material trascendente. El *apriori* de la actividad abstrayente o "iluminativa" —según dice Aristóteles, apuntando a la materia que obscurece el acto inteligible de la forma [38]— de la inteligibilidad del objeto, propia del entendimiento agente, es un *medio* que afecta al *modo abstracto* —sin notas individuantes— de *existencia* del objeto, pero no al *objeto o esencia misma, aprehendida como tal o en sus notas inteligibles de un modo inmediato.* El *apriori es un simple medio* para *actualizar la inteligibilidad del objeto*, mediante la abstracción de aquellas notas que la impiden, *objeto* que es puesto así *inmediatamente en contacto con el entendimieno, sin sufrir en lo más mínimo en el contenido de sus notas constitutivas o esenciales.* Gracias a la actividad abstrayente *apriori* del entendimiento agente, la misma *esencia, que existe de un modo material*, individualizada en las cosas, comienza a *existir* de un *modo abstracto e inmaterial* en el intelecto. Esos *dos modos diferentes de existencia —real individual en la cosa, y conceptual abstracto en la mente—, de una misma esencia objetiva* permiten la atribución judicativa del concepto abstracto a la realidad individual. Gracias a este *apriori trascendental o subjetivo, condicionante de la inteligibilidad en acto de las esencias inmateriales de los entes materiales, tales esencias se constituyen en absoluta y universalmente válidas*, es decir, como *apriori objetivos o materiales, trascendentes y a la vez identificables en cada uno de los individuos reales de la especie.*

La doctrina tomista ha salvado así la realidad de nuestro conocimiento, la ha *observado con meticulosidad y la ha explicado con rigor metafísico.* No se ha detenido en la realidad "reducida" de la

38 ARISTÓTELES, *Tratado del Alma, III*, 5; y S. TOMÁS, *ibid.*

Fenomenología, que al final diluye la misma intencionalidad objetiva redescubierta —un puro objeto o valor, distinto del sujeto, pero no real en sí, *es impensable y contradictorio*—, sino *que la ha respetado como trascendente o realmente distinta del sujeto.* Y contraponiendo esta *realidad individual concreta de los entes materiales, intuitivamente dada a los sentidos,* con los *objetos o esencias inmediatamente aprehendidos de una manera abstracta y necesaria por los conceptos de la inteligencia,* que sin embargo se identifican en sus notas constitutivas con la realidad de aquellos entes individuales, busca la *razón gnoseológica,* llegando al descubrimiento de la *abstracción* o *apriori subjetivo* como explicación de la identidad de ambos objetos —*individuales concretos y universales abstractos*— en las *notas esenciales u objetivas,* que se realizan de *dos maneras:* uno en la *existencia real* y otro *en la existencia conceptual. La existencia es diversa,* pero la *esencia u objeto es la misma* en ambas, y, por eso, *se pueden identificar en el juicio, precisamente porque en él se abstrae de la existencia o modo de realización.*

11. *Conclusión.* — En síntesis, el *apriori* es *puramente trascendental o subjetivo, o constructivo del objeto en la conciencia,* en Kant; es mero *instrumento subjetivo de los datos empíricos, en el Positivismo lógico;* es puramente *de-velador,* sin modificarlo en su realidad trascendente, *de un objeto irreductible al sujeto, pero sólo trascendente en la conciencia, en la Fenomenología;* y es *de-velador en la conciencia de un objeto enteramente trascendente o real en sí, en el Tomismo.* Además, con las diferencias objetivas apuntadas, tanto en la *Fenomenología como en el Tomismo,* precisamente porque el *apriori trascendental o subjetivo* no construye, como en Kant, el *objeto con su necesidad y universalidad,* sino que *sólo condiciona su de-velación en la conciencia como trascendente a ella,* tal *apriori subjetivo* condiciona el *apriori material u objetivo,* vale decir, las *esencias necesarias y universales, que desde su trascendencia sobre los individuos se realizan e identifican en cada uno de ellos;* en una *trascendencia "reducida" de la conciencia, en la Fenomenología, o en una trascendencia auténtica y real, en el Tomismo.*

TERCERA PARTE

LA METAFISICA TOMISTA FRENTE A LA FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL CONTEMPORANEA

CAPÍTULO XXII

EXPERIENCIA Y METAFÍSICA

1. *Necesidad de la experiencia.* — La intuición constituye el punto de partida necesario de toda auténtica Filosofía y, por ende, de toda Metafísica. En efecto, por su misma noción, es el único tipo de conocimiento que aprehende de un modo directo e inmediato la realidad concreta, cuya esencia y causas supremas intenta descubrir la Filosofía. Sólo con la seguridad de la posesión inmediata de la realidad, la Filosofía puede emprender su obra específica de penetración y esclarecimiento de la esencia y de sus causas. Esta aprehensión intuitiva de la realidad existente en sí, sin intermediario alguno, es, pues, la garantía necesaria para todo ulterior desarrollo gnoseológico realista y la base consiguiente para toda ulterior investigación metafísica sobre el ser.

Ahora bien, el hombre no posee otra intuición más que la de la experiencia sensitiva exterior e interior.[1] Los intermediarios entre la realidad y los sentidos no van más allá del plano físico o fisiológico y desaparecen totalmente en el psicológico. Nada de especies o imágenes sucedáneas del objeto. La sensación, psicológicamente considerada, consiste en la pura y directa aprehensión intencional o consciente de la realidad exterior del mundo circundante y de la propia interior, tal como ella existe en sí misma.

Una reflexión sobre tal conocimiento empírico nos revela la existencia de un sujeto aprehendente y de una realidad trascendente

[1] Se podría decir que la intuición o experiencia se extiende hasta la conciencia concomitante a todo acto de inteligencia, por el que ésta, aprehendiendo el objeto, se aprehende a sí misma y al sujeto consciente inmediata, bien que indirectamente. La conciencia refleja o expresa, que toma al propio acto y sujeto como objeto, no parece constituir propiamente una intuición. En todo caso, de concederse el carácter intuitivo a esta aprehensión espiritual, ella únicamente revelaría la *existencia* de la propia actividad y del sujeto y de un modo confuso, pero no su naturaleza íntima o *esencia,* a la que se llega por un proceso abstractivo y discursivo, que constituye precisamente la psicología racional o filosófica.

a él (de un *ob-jectum*) y por él directa o inmediatamente aprehendido.

El hecho de que no aprehenda formalmente el ser o *esencia* en cuanto tal, y consiguientemente, como algo distinto del propio acto, es decir, como *objeto* (cfr. n. 2), no quiere decir que la intuición de los sentidos exteriores e interiores no aprehenda en verdad el *ser* y que su acto cognoscitivo no termine en la realidad misma existente y que no implique el ser del sujeto cognoscente. Aprehende, sí, la realidad objetiva desde sus determinaciones accidentales concretas o fenoménicas, pero tal aprehensión no se detiene en los puros fenómenos o apariencias de la realidad en nosotros, destituidas de la realidad misma trascendente inviscerada en ellas.

Sin esta penetración intuitiva de los sentidos en la realidad existente del mundo y del propio yo, no habría acceso posible para el hombre a la realidad trascendente, ya que la inteligencia humana que no aprehende el ser sino por abstracción a partir de la experiencia exterior e interior, según diremos en seguida, carecería de todo contacto inmediato con la realidad y quedaría encerrada en su inmanencia.

Por eso, el idealismo trascendental estaba ya decidido en el planteo mismo del problema crítico, cuando Kant se proponía como punto de partida de su análisis un conocimiento de un objeto tal cual está en nuestra conciencia, en oposición a tal cual es en sí en la realidad. O en otros términos, el idealismo estaba postulado por Kant en la deformación de la intuición empírica, que sólo aprehende fenómenos o apariencias tal como se dan en el sujeto y no la cosa misma concreta desde sus determinaciones fenoménicas. En vano la inteligencia podrá ya buscar el ser en el dato empírico del que previamente se lo ha despojado; y sus ulteriores pasos no podrán explicarse ya por una penetración cada vez más profunda en la riqueza óntica del objeto trascendente, sino al revés por una elaboración de las propias categorías o formas del sujeto cognoscente, a la manera kantiana; y desde entonces toda Metafísica es imposible.

2. *Insuficiencia de la experiencia.* – *Necesaria* como es, la experiencia no es, sin embargo, *suficiente* para establecer el conocimiento metafísico o conocimiento del ser trascendente aprehendido como tal.

La experiencia aprehende el ser existente concreto de las cosas que nos rodean y el propio ser interior del sujeto cognoscente; pero lo aprehende *ciegamente*, sin descubrirlo como tal. El ser está inmediatamente *dado, aprehendido* en su acto, pero no *visto* por él: presente el ser en la intuición empírica, no se le manifiesta a ésta formalmente como ser. En efecto, los sentidos aprehenden la realidad existente de un modo concreto y desde sus determinaciones accidentales exterio-

res: perciben "esto coloreado", "esto sonoro", etc., y como algo *uno*, sin lograr distinguir entre "esto" y "sonoro", entre la esencia o substancia y sus determinaciones accidentales. En rigor, *formalmente* los sentidos no perciben ni la substancia ni siquiera los accidentes; sino una unidad concreta de ambos desde su aspecto accidental –no el color, sino "esto rojo", etc., que incluye la substancia.

En una palabra, la experiencia sensible aprehende en un solo acto la realidad existente concreta circundante y la propia: el ser o esencia de las cosas materiales junto y desde sus modificaciones accidentales –por eso *es necesaria*– pero sin distinguirlas ni aprehenderlas como ser o esencia substancial o accidental –por eso es *insuficiente*.

Y porque el ser real no se devela a la experiencia en su entraña ontológica, en su esencia, tampoco es captada por ella como *objeto* y *sujeto* formalmente tales. La realidad como *objeto* sólo es captable cuando se la aprehende como distinta de la propia –de la del *sujeto* que, por eso, se devela correlativamente con la de aquél–; pero tal distanciamiento o distinción formal de la realidad exterior e interior, de *objeto* y *sujeto*, respectivamente, sólo es aprehensible cuando la realidad es penetrada y descifrada como *ser*, desde su *esencia*.

Por esa misma razón, *no es posible una Metafísica empírica: la experiencia aprehende pero no ve el ser.*

Profundizando metafísicamente en este modo con que la realidad material concreta –externa e interna– se entrega a la experiencia con su ser o esencia *escondida*, y en la *ceguera* de la experiencia para descubrirlo en su misma presencia con que se le ofrece, encontraríamos la causa de este ocultamiento del objeto dado –y correlativamente también del sujeto a él opuesto– en la *materia*, que con su potencia impide a la vez la *visibilidad en acto* del ser y la *visión en acto* del mismo por parte del sujeto.[1]

3. *Necesidad de la inteligencia.* – Si, por una parte, el único medio de captación inmediata del ser real existente es la intuición empírica interior y exterior; pero si por otra, ella no puede descubrir el ser o esencia del objeto aprehendido ni del propio sujeto, a causa de su materialidad y la de la realidad aprehendida, no queda otro camino para penetrar y descubrir el ser –que *formalmente* es siempre inmaterial e imperceptible, por eso, por los sentidos– sino el de una actividad enteramente inmaterial y espiritual, que despoje a la realidad concreta, aprehendida por la experiencia, de sus notas materiales, de su potencia, y de este modo la constituya *ipso facto* inteligible o aprehensible en acto en cuanto ser.

1 Cfr. mis obras *La doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III; y *La Persona, su esencia, su vida y su mundo*, c. II.

Esta actividad es precisamente la de la inteligencia humana. La exigencia, *a priori*, de una facultad espiritual para aprehender el ser, está confirmada *a posteriori* por el hecho de su presencia en nosotros: tenemos conciencia de poseer, a más de la intuición empírica externa e interna, otro conocimiento superior que penetra y aprehende el ser o esencia de la realidad empírica y ciegamente intuida.

Un análisis cuidadoso acerca del modo cómo con nuestra actividad intelectiva aprehendemos el ser, nos descubrirá que es por la *abstracción*. Dejando de lado las notas materiales –eso significa abstracción– de la realidad concreta, inmediatamente presente en el hombre por la experiencia, la inteligencia *ipso facto* hace inteligible en acto el ser, descubre y descifra el ser de esa realidad: no se detiene ya en la sola aprehensión de la realidad, como la experiencia, sino que penetra hasta *lo que* la realidad es, hasta aquello *por lo que* la realidad es lo que realmente es, hasta su *esencia*: tal *realidad* y no otra, al menos por sus notas más genéricas.

La aprehensión del ser o esencia de la realidad exterior e interior lleva aparejada consigo la aprehensión del *objeto* o ser distinto del propio *como tal* y, correlativamente, la de la realidad propia como distinta del objeto, como *sujeto*. Con lo cual queda planteado el problema metafísico en su faz ontológica: *qué es el ser*, y en su faz gnoseológica o crítica: *cuál es el valor de nuestro conocimiento del ser*.

El problema metafísico se plantea y resuelve, pues, en el plano no de la experiencia sino de la inteligencia y de la inteligencia abstractiva.

4. *Esencial referencia de la inteligencia a la experiencia.* – El trabajo de la inteligencia consiste en ir enriqueciendo y cerrando cada vez más el concepto del ser o esencia de la realidad desde las notas más genéricas con que inicialmente lo aprehende –*ser, substancia, materia, etc.*–, hasta las notas más propias o específicas de la misma –*viviente, sensitivo, racional, etc.*

En cuanto a las *notas individuantes* de esta determinada realidad existente la inteligencia no las aprehende directamente. Más aún, como ella no es intuitiva, ya que no puede llegar a su objeto, el ser o *esencia* de la realidad, sino a través de la experiencia, y como, por otra parte, la realidad aprehendida por la experiencia sensible sólo puede ser *material*, como el sujeto que la aprehende, y puesto que la *materia* es precisamente la *potencia* o *no ser* real que limita e *individualiza* a la esencia e impide su inteligibilidad en acto, síguese que para aprehender el ser en acto, la inteligencia *debe* abstraer la esencia de sus notas materiales o potenciales, lo que equivale a aprehenderlas despojadas de sus notas individuantes, es decir, de una manera *universal*.

Ahora bien, como lo existente siempre es individual –lo universal formalmente tan sólo puede existir en la inteligencia– síguese que el concepto con que la inteligencia aprehende la esencia, directamente prescinde también de la existencia. La inteligencia humana no puede llegar a la captación del ser real sino desde su *esencia* abstraída de sus notas *individuantes existenciales*.

La penetración –la *intus-lectio*– y el *des-cubrimiento* del ser de la realidad existente concreta, dada en la experiencia, no es logrado por la inteligencia sino desde la esencia y a costa de la pérdida de las notas *individuantes existenciales*, mediante el empobrecimiento de la misma. Es preciso dejarlas de lado para que la esencia se *desmaterialice* y de este modo se haga *visible* en acto a los ojos de la inteligencia inmaterial o espiritual.

Sin embargo, conviene notar que la esencia no tiene sentido sino por una referencia a la existencia, referencia que no es un accidente sobreañadido a la esencia, sino identificada con ella misma: referencia o relación esencial o trascendental, que dicen los escolásticos. Aun abstraída del ejercicio actual de la existencia, la esencia ni siquiera se concibe sino en cuanto es capaz de ser actuada por ella, puesto que, en definitiva, ella misma es un determinado *modo capaz de existir*.

En este sentido, la existencia señala el punto culminante del objeto de la Metafísica; pues, si es verdad que ésta versa directamente sobre la *esencia* o estructura íntima del ser, también es verdad que el ser no es realmente –en acto o en potencia– sino por la *existencia*. La esencia no se concibe sino por referencia necesaria a la existencia, como determinada participación de ésta, y no llega a ser real sino por la actuación de la existencia. No hay, pues, Metafísica de la sola esencia, sino del *ser*, vale decir, de la *esencia existente en acto o en potencia*, bien que directamente captada por la inteligencia desde su *esencia*.

Si bien es verdad que la Metafísica, como estudio del ser en cuanto ser, únicamente puede constituirse mediante la actividad intelectiva, sin embargo conviene no olvidar que no puede establecerse con la sola inteligencia con prescindencia de la experiencia: no sólo porque en su *origen* los conceptos dependen de la experiencia, sino porque el objeto mismo de la experiencia y de la Metafísica, el ser o esencia, no se puede mantener sino por una constante presencia de la existencia, como término necesario de su esencial relación a él y, consiguientemente, sin una permanente connotación a la experiencia, en la cual tan sólo es originariamente dada la existencia.

Pero así como la inteligencia para *descubrir* el ser necesita prescindir de sus notas individuantes existentes dadas en la experiencia (*abstracción*) y aprehenderlo, por ende, desde su esencia, así también

para aprehender todo el alcance real de ésta, como *modo de existir* que es, necesita reintegrarla en el ser existente de donde fue tomada, mediante el *juicio*. Por eso y en rigor, el hombre recién conoce en el juicio, porque recién en él descubre lo que la realidad es, esclareciéndola en su ser concreto desde su esencia constitutiva, reintegrada a ella. Y por eso también todo juicio se resuelve inmediata o mediatamente en un juicio de existencia, en un juicio de sujeto real y concreto.

El juicio, al reintegrar la esencia —actual o posible— en la existencia, reintegra, por eso mismo, inmediata o mediatamente la inteligencia en la experiencia.

El conocimiento humano reclama, pues, el concurso de la inteligencia y la experiencia; y aun el conocimiento metafísico, cuyo objeto es el *ser en cuanto ser* o el ser *negativa o positivamente inmaterial*, si bien formalmente se establece en el plano de la inteligencia, reclama continuamente el concurso de la experiencia, no sólo por su modo humano de conocer sino también en razón de su objeto, que se apoya constante, bien que indirectamente, en la intuición empírica.

Desde su objeto, el ser en cuanto ser, o ser inmaterial, la Metafísica abarca todo el ámbito del ser, incluso de los seres positivamente inmateriales o espirituales, como Dios. Pero la existencia de los seres puramente espirituales, como la de Dios, no dada directamente a nuestra experiencia, sólo se nos hace accesible por la existencia de los seres materiales, directa e inmediatamente aprehendida en nuestra experiencia, existencia que no tiene razón de ser sin la Existencia a se o divina. Y es así como por la inteligencia llegamos a demostrar la existencia de Dios: no existirían los seres finitos y contingentes, cuya existencia intuitivamente es aprehendida por nuestra experiencia y, a través de ella, develada por nuestra inteligencia, si no existiese el Ser cuya Esencia es su misma Existencia: la pura e infinita Existencia.

Por esta misma razón, no podemos conocer por Metafísica y, en general, por razón filosófica la existencia de los puros espíritus finitos —los ángeles, de cuya existencia nos asegura la Revelación cristiana—, porque no son necesarios para explicar la existencia de los seres inmediatamente dados en nuestra experiencia.

Nuestra aprehensión de la existencia llega hasta donde llega nuestra intuición empírica o las exigencias esenciales —como tales aprehendidas por nuestra inteligencia— de esa existencia dada en nuestra experiencia.

El conocimiento intelectivo del ser o esencia inmaterial, en que formalmente se ubica la Metafísica, tanto de los seres materiales como espirituales, exige siempre, pues, bien que indirectamente, la experiencia, porque la existencia, sin la cual no tiene sentido la esencia, sólo se nos da directamente en la experiencia, o desde ella, en cuanto exigida por la existencia de los seres empíricos.

5. *Conclusión: imposibilidad de una Metafísica empírica.* — La Metafísica, pues, es un conocimiento espiritual, pertenece *esencialmente* a la inteligencia abstractiva, bien que reclame el concurso constante, pero sólo *indirecto*, de la experiencia, como apoyo necesario de toda la actividad intelectiva humana y más, si cabe, en razón de la existencia implicada en su objeto.

Una Metafísica empírica no es posible para un *espíritu encarnado*, que no posee otro acceso intuitivo al ser real más que el material de los setnidos. Porque si el objeto de la Metafísica es el *ser en cuanto ser, el ser inmaterial* —"no sólo los seres que nunca pueden existir en la materia, como Dios y las substancias intelectuales, sino también los seres que pueden existir sin materia, como el ente común" (S. Thom. *Proem. In Met. Arist.*) — tal objeto formalmente no puede ser aprehendido por una intuición empírica material, como es la de los sentidos. El acceso a él está reservado al espíritu. Pero si este espíritu está unido a la materia y en depedencia de la intuición sensible material en el ejercicio de su vida específica, en cuanto a su objeto, síguese que no podrá encontrar inmediata y directamente el ser sino en las cosas materiales y que para aprehenderlo y captarlo desde su esencia inmaterial, necesitará de la abstracción. Por lo demás, la experiencia confirma con mil hechos esta dependencia constante de la vida espiritual respecto a la material de los sentidos. Ahora bien, semejante dependencia causal sólo puede referirse a la consecución del objeto de la inteligencia y en modo alguno al acto mismo de la intelección, cuyo objeto formal, con sus caracteres de universalidad, inmaterialidad e intemporalidad, trasciende enteramente el mundo corpóreo y pone en evidencia la índole espiritual de aquélla, es decir, su entera independencia intrínseca de la materia.

Una Metafísica intuitiva —tal como la ha intentado Bergson, por ejemplo—, está descartada de las posibilidades del espíritu humano, obligado a alcanzar su objeto inmaterial en las cosas materiales por su inteligencia; la cual, por otra parte, en el ejercicio de su vida propia, depende esencialmente, en razón de su objeto, de la intuición sensible. Y como en el orden puramente natural la aprehensión del ser formalmente tal es imposible por otra vía que no sea la cognoscitiva, conclúyese que la Metafísica, si bien necesita apoyarse constante e indirectamente en la experiencia, sólo se realiza y es posible por vía abstractiva en el plano puramente espiritual de la *inteligencia* y, por eso mismo, desde la *esencia*. Los intentos de una intuición espiritual de tipo alógico o irracional, a la manera de Bergson, están desprovistos de todo fundamento sólido. Denun-

cian, eso sí, la insatisfacción con que el conocimiento metafísico conceptual de la inteligencia deja al espíritu y el anhelo de éste por lograr una aprehensión espiritual intuitiva saciante de la realidad.

Por la misma razón, no alcanzan su objeto los intentos del existencialismo por lograr una aprehensión inmediata e intuitiva de la existencia. El hombre carece de una intuición espiritual del ser concreto, cual sería necesaria para tal empresa. Las ontologías existenciales tienen dos posibilidades: o se quedan *de jure* en un plano realmente empírico, y entonces se quedan en la única experiencia que posee el hombre: la materia sensible, y tal experiencia no es espiritual ni llega a *develar* el misterio ontológico y *ver* el ser formalmente tal y se queda entonces en los fenómenos o manifestaciones empíricas, que confunden y toman en lugar del ser existente mismo —cosa que parece hacer el existencialismo al quedarse en las "notas existenciales", sin esencias, no sin echar mano a la vez y subrepticiamente de la inteligencia para expresarlas, sin la cual no habría objeto ni problema ni solución filosófica—; o bien pretenden apropiarse —como quiere v. gr., G. Marcel— de una intuición espiritual de tipo irracional o no intelectivo, que el hombre realmente no tiene. Porque estas llamadas intuiciones o son las aprehensiones más inmediatas de nuestras propias afecciones espirituales —que son, sin embargo, de tipo intelectivo— o son pretendidas intuiciones superiores a la inteligencia, y de ellas realmente no tenemos conciencia.

En cuanto a la llamada experiencia o aprehensión preintelectiva de Dios en nuestra propia existencia finita, abiera, comunicada y realizada con otras —tal como lo quieren Blondel, Zubiri y Marcel—, si bien es verdad que nuestra existencia concreta posee tales caracteres, debemos añadir que ellos no son revelados inmediatamente en y por la existencia misma, sino en la existencia por nuestra visión intelectiva.

CAPÍTULO XXIII

EL SIGNIFICADO Y EL ALCANCE DEL "ESSE" EN SANTO TOMAS

I

REFLEXIONES CRÍTICAS (*)

1. *El obscurecimiento del ser.* — En sus más recientes escritos Heidegger ha formulado una severa crítica a toda la Metafísica occidental, que va desde Sócrates a Hegel, pasando por la Escolástica Medioeval y la Filosofía Moderna: la de haber sustituido la experiencia del *ser* de los primeros griegos —a cuyo estudio, por eso, se ha aplicado particularmente Heideger en estos últimos años— por una representación intelectual del mismo. El descubrimiento originario del *ser* como *"patencia" del ente* ha quedado así encubierta tras los velos de un formalismo conceptual. Esta Metafísica se ha detenido en el análisis intelectual de los entes o del ser en cuanto ser, cuestión que ha girado en torno a la esencia y existencia. El *ser* ha perdido su *presencia* originaria, convertido en un *objeto* del pensamiento. Y no interesa, para Heidegger, que tal objeto sea considerado como *trascendente —realismo— o inmanente —idealismo—* al pensamiento mismo. Toda esta Metafísica hace depender el *ser* del *conocer* y, lógicamente, tiene que terminar en la disolución del *ser* en el *pensar,* en la absorción del *ser* por el *conocer,* como trascendentalidad o creación formal a priori del mismo, vale decir, en el idealismo trascendental. Hegel representa el término lógico de esta posición inicialmente tomada por Sócrates.

* Estas reflexiones críticas han sido motivadas por los trabajos del R. P. C. Fabro, en *Revue Thomiste* Abril-Junio y Julio-Septiembre de 1956 y Julio-Septiembre de 1958. El apartado I de este trabajo expone substancialmente el pensamiento de Fabro; mientras que el II, bajo nuestra responsabilidad, quiere proyectar en toda su significación el concepto tomista del *ser* en la misma dirección que juzgamos expresa el genuino sentir de Santo Tomás.

Frente a tal posición, trágica para la cultura occidental, que durante dos mil años ha escamoteado el auténtico problema ontológico o del *ser*, substituyéndolo por una *Metafísica conceptual o formalista*, Heidegger sostiene que el *ser*, en su prístina e intocada realidad, *es presencia o patencia* desde y sobre la nada del ente: *el ser o estar allí* y el mismo *ser* del hombre como *ex-sistencia* no es sino *presencia ante sí de sí*. Este *ser* como *presencia* es lo primero, y la misma inteligencia y el mismo *ser* del hombre no *son* sino en función de ese *ser o presencia*, en la cual se hacen *presentes* o logran su *ser* los demás entes o *"estantes"*. Por eso, el hombre no es sino la *"casa"* a el *"guardián"* o también *"pastor"* del *ser*, el *"en donde"* el ente revela su *presencia o ser;* el cual, si bien no se identifica con el *ser o presencia* del hombre –en quien el *ser se* manifiesta o es *presente* a sí mismo– sin embargo, no es o no se constituye como *ser o presencia* sino en el *ser o conciencia* del hombre, el único *ente* en quien el *ser* se manifiesta o es *presente*. *El ser del hombre* es, pues, esencial apertura al *ser o patencia* de los demás entes o *"estantes"*, en expresión de Heidegger. Tal es lo que quiere decir el Filósofo de Friburgo cuando afirma que la *verdad* consiste en la *de-velación* de lo *óntico –ente o estante–* en *ontológico –ser–*, en el *des-cubrimiento* de la *patencia* del ente en el *ser o patencia* del hombre, que es *conciencia* –el *ente* que es siempre *patencia* o apertura acogedora del *ser o patencia* del propio *ente* y del *ser* de los demás entes.

2. *El origen de este obscurecimiento: la concepción esencialista del ser.* – Sin hacerse totalmente solidario con el pensamiento y la crítica de Heidegger, Fabro sustancialmente admite y está concorde con él en que, con la sola excepción de Santo Tomás, la Metafísica occidental, en mayor o menor grado, ha caído en un *esencialismo* que obscurece el sentido del *ser*. Lo que no ha visto Heidegger es que Santo Tomás está fuera de esa corriente esencialista y coloca *el ser o existir* –el *esse*– en otra perspectiva completamente distinta a la que ligera y erróneamente le atribuye aquél al englobarlo con los demás filósofos de Occidente. Más aún, –es la tesis que profundamente demuestra Fabro en sus recientes trabajos– Santo Tomás es el único que salva el *ser o esse* de su absorción esencialista, –a la que viene a dar paradojalmente el propio Heidegger, según veremos al final (n. 8) – gracias a la doctrina de la *participación*, introducida de hecho por la Revelación judeo-cristiana de la *Creación*.

Lo que ha sucedido, según Fabro, es que la noción metafísica *del ser* de Santo Tomás ha sido desvirtuada, u obscurecida al menos, por no pocos de sus grandes comentadores, y desconocida por las demás corrrientes filosóficas modernas e incluso escolásticas, especialmente por la *suareciana*. Más aún, el obscurecimiento de la

noción originaria del *esse* de Santo Tomás, en los comentadores y autores sinceramente tomistas, ha sobrevenido por la influencia del planteo y del clima introducido por los propios adversarios del tomismo, principalmente por Enrique de Gante, ya en tiempo de Santo Tomás, y más tarde por Suárez, bajo los cuales, aquéllos, aun queriéndose oponer a los enemigos del tomismo, sustituyen las nociones tomistas por las de sus propios enemigos.

El gran equívoco que da origen a esta desviación radical del *esse* de Santo Tomás, según Fabro –incitado por la crítica de Heidegger, según él lo reconoce– es la *conceptualización del ser* como compuesto de *esencia y existencia*, a la manera de *ser en potencia* y *ser en acto*, concepción, que no supera el suarecianismo, o sea, la identificación de esencia y existencia en el ser creado, concepción presente aun en los tomistas que defienden la distinción real entre ambas, y de los que se ocupa nominalmente Fabro en la *Revue Thomiste*, especialmente en la de Julio-Septiembre de 1958. La existencia es concebida en estos autores a la manera del *acto* o *forma* de la esencia, que hace pasar el ser en *potencia –esencia–* al *ser en acto –existencia–*, y no como *acto* de ella misma. Vale decir, que en esta falsa interpretación del *ser* de Santo Tomás, el dato primero del *esse* ha sido aborbido y substituído por una noción conceptual del mismo o, en términos de Gilson en *"L'être et l'essence"*, ha sido *esencializado;* el *esse* ha sido convertido en una mera existencia o *acto de la esencia*. (Fabro insiste con razón en que Santo Tomás habla siempre de *essentia et esse* y no de *essentia et existentia*, como constitutivos del ser creado).

3. *El sentido del ser o esse en Santo Tomás frente al ser o patencia de Heidegger.* – ¿Qué es, pues, *el ser* en Santo Tomás? ¿En qué consiste esta posición, única en la historia del pensamiento occidental, que escapa a este *esencialismo o reducción* del dato primigenio y original del *ser* a una mera estructura de *ser en potencia –esencia–* y de *ser en acto –existencia–*, o, en otros términos, a una *concepción formalista del ser?*

El *ser* es aprehendido de una manera concreta en la captación de las cosas. No es una formalidad o aspecto captado puramente por la *inteligencia abstractiva*, ni una realidad aprehendida por una *intuicion intelectiva* y, menos aún, *empírica*, sino, como dice *Fabro*, por una *aprehensión resolutiva*. Antes de penetrar en la estructura esencial del *ser*, en sus constitutivos de esencia y existencia, aprehendemos originariamente *el ser* como un hecho, como algo que *está allí*, como una *presencia* de lo presente concreto. Lo que hace que algo, *un ente, sea*, en su *presencia*: *su estar allí*. Este *ser o presencia* de los entes o cosas concretas no es dado al hombre ni por la sola

experiencia sensible ni por el solo concepto intelectivo, sino *por el juicio,* que integra ambos conocimientos, y de una manera resolutiva: pasando de un acto a otro, que se implican, hasta el *acto de existir* o *del esse,* que es *"el acto por el cual son todos los actos"* (Santo Tomás), el acto que da *ser o presencia,* concreta a las notas determinadas de cada ente: nada *es* en el ente, ninguna de sus notas constitutivas, su esencia, sino por el *ser o presencia.*

Esta *"presencia del presente",* que dice Fabro o, en otros términos, esta *presencia del ente* o de algo, es lo primero que captamos, al menos de un modo global e implícito *–in actu exercito–* que luego aprehendemos *–in actu signato–* por el modo resolutivo, a que reducimos los demás actos a este acto supremo del *esse,* que da *ser o presencia* en sí al ente. Sólo más tarde, analíticamente, la inteligencia llegará a penetrar en la estructura o constitutivos de *esencia y existencia del ser.*

4. *El fundamento del ser: la participación.* – Ahora bien, esta noción primera o, mejor, este dato primero del *ser o presencia* del ente, es anterior a su conceptualización y fundamentación metafísica y se nos da como *un hecho*: el *ser o presencia* o el *estar allí* de las cosas, que se revela ante el *ser* del hombre, que es un ser *patente o presente a sí mismo –consciente–* y *abierto* o acogedor no sólo de sí sino también de la *presencia o ser* de los demás entes.

Heidegger fundamenta el *ser o patencia* en la *nada:* el *ente* llega a *ser o estar patente* en el *ser o patencia* de la existencia, en el *Dasein,* propio del hombre, en el *ser* que es *conciencia o apertura* para el propio *ser o patencia* y también para el *ser y patencia* de los demás entes, por la *nada: ex nihilo fit ens.* La *presencia o ser* de la *ex-sistencia* –el *ser* del hombre–, en la cual logran su *presencia o patencia,* es decir, su ser, los demás entes, es por la *nada* y para la *nada,* es un *"ser para la muerte", temporalidad pura y finita,* que solo tiene sentido por la *nada* aprehendida por la *angustia.*

También en Santo Tomás el *ser* o, mejor, el *esse* o acto de existir, la *presencia* del ente concreto, es un hecho contingente, vale decir, que surge inmediatamente desde la *nada* de *sí* –la *Creación* es *productio rei ex nihilo sui et subjecti,* producción desde *la nada total de sí* –pero no desde la nada total o absoluta causal, sino por el contrario, desde la *nada de sí,* por la acción del *Acto o Esse* divino, pura e infinita *Presencia,* como su *Causa eficiente total.*

Llegamos así al fondo del problema. El *esse* del ser creado no es meramente el *acto de la esencia,* en que se ha quedado la *Metafísica esencialista*; el *esse* es el acto o perfección que se comunica causalmente en la creación, el *ser o presencia* del ente finito desde su nada, pero como *participado* del *Esse infinito,* quien lo hace

partícipe de sí como *Causa* suya *creadora.* El *esse o presencia* del ser finito no es puramente el acto de la esencia, que surge desde ella como su crecimiento, no es puramente un *ser en potencia* que llega a *ser en acto,* sino que es ante todo la *presencia* participada o recibida por la esencia mediante la *Causalidad eficiente creadora* del *Esse o Presencia infinita* e imparticipada. En el *ser* creado o finito la esencia no su *esse o acto de existir,* dice una y otra vez Santo Tomás, porque si no sería *Esse* y, por eso mismo, sería Dios: el *Ser,* en quien la *Essentia est suum Esse.* La creatura, pues, *no es* puramente la existencia en acto –concepto suareciano, retomado inconscientemente por no pocos tomistas, que defienden la distinción real de esencia y existencia– sino que *tiene por participación causal,* desde Dios, su *esse* o acto de existir. La existencia viene de fuera de la esencia, desde el *Esse Divinum,* que se la comunica intrínsecamente por *causalidad eficiente* desde la nada. No es, pues, un mero crecimiento de la esencia, que pasa de la potencia al acto de existir, pues la esencia antes de recibir el acto del *esse* no es real en sí misma, sólo llega a serlo bajo el acto mismo de existir; antes, únicamente es real en potencia, pero sin ningún acto intrínseco propio –en sí misma es *nada*– sino sólo en acto extrínseco a ella misma: es en el Acto de la Divina Inteligencia que, aprehendiendo su Divina Esencia –que es su Acto puro de Existir– constituye *ejemplarmente* las esencias posibles.

La participación del Esse Divino, participación contingente y libre, como que depende de la Libertad divina, es la que impide que el ser o *esse* tomista pueda ser deducido a priori por la inteligencia desde la esencia, como su acto, sino que sea un *hecho* contingente, una presencia que aprehendemos en sí misma, a través de la experiencia inmediata por el juicio de la inteligencia; y que no se lo pueda reducir a un puro concepto, a un objeto, que siempre expresa una noción o aspecto de la esencia de las cosas; sino que deba ser explicado por la *participación* u origen desde el *Esse o Acto* divino de existir. Vale decir, que, si bien la noción tomista del *esse* o *ser* está estructurada en los moldes conceptuales *aristotélicos* de la *potencia y del acto,* sin embargo, su verdadero contenido no es ya pura ni principalmente aristotélico sino originaria y eminentemente *platónico*: es la noción del *esse participado* del *Esse* en sí, imparticipado, que Santo Tomás ha recibido, cristianizado, de *San Agustín,* y que ha podido lograr todo su relieve ontológico, todo su alcance metafísico, gracias a la noción cristiana de *Creación,* por la cual la aparición del *ser* no es sólo por *participación de causalidad ejemplar* de las Ideas divinas, sino también por *participación de causalidad eficiente* de la Voluntad divina –que es idéntica con el *Esse* –que lo hace partícipe de su Acto de ser, de su *Esse,* a partir de la nada del ser participado.

II

Entendemos que las agudas observaciones del Padre Fabro en el sentido de que el *esse* de Santo Tomás sólo se puede comprender por la doctrina de la *participación causal eficiente,* no deben limitarse a este origen causal creador sino que deben llevarse hasta el final y tomarse en todo el *ámbito de la existencia,* y comprehenden además a la misma *esencia,* que no es ni se constituye sino por la Existencia o *Esse divinum.*

La participación, bajo las diversas formas de causalidad, está en la raíz del *ser* en toda su comprehensión: tanto de su *esencia* como de su *esse o existir;* una y otro se constituyen como participación del Esse imparticipado.

5. *Constitución de la esencia por participación ejemplar necesaria de la divina Esencia.* – La esencia no es sino un modo finito o determinado de existir, un modo o notas de recibir o participar de la existencia; modo de existir que no llega a ser real en sí mismo sino por el *esse,* por participación causal eficiente del Esse divino, en el cual sólo era en un Acto extrínseco, por ende, antes de recibir el *esse* como su propio acto. La esencia es distinta de la existencia en el ser real; pero, sin embargo, no se concibe siquiera la esencia sino por relación trascendental o esencial a la existencia. Si, por absurdo, no hubiese Existencia o *Esse* puro e imparticipado, tampoco habría esencia: más aún, la esencia sería inconcebible en sí misma, no podría llegar a ser por el *esse* creado, que le da realidad aun como pura potencia dentro del ente. Las esencias, pues, suponen la existencia y, en definitiva, la *Existencia en sí, imparticipada* y, por eso mismo, infinita –sin la cual tampoco ninguna existencia sería– de la que son modos finitos posibles de participar. Por el mero hecho de que la Existencia pura es, simultáneamente y ab aeterno son los infinitos modos finitos de participabilidad de la existencia. Por eso, la Existencia, que, por su concepto mismo, es también Inteligencia infinita de sí, al contemplar su propia Esencia o Existencia, simultánea y necesariamente ve en sí misma los infinitos modos finitos posibles o capaces de existir fuera de ella, ve y constituye en sí, como *objetos* suyos, las infinitas esencias posibles.

Las esencias, por ende, son causadas por el *Esse* o *Acto* puro –identificado con la Inteligencia– como *Causa ejemplar,* que las constituye necesariamente como los modos posibles de recibir o participar de sí. La Existencia o Inteligencia es *Ejemplaridad infinita de existir,* implica y constituye todos los infinitos modos finitos de *participabilidad existencial* ,vale decir, los modos posibles de existir: *todas las esencias.* Esta participación constitutiva de la esencia finita

a partir del *Esse* es *necesaria y causal,* pero no por Casualidad eficiente, sino únicamente por *Causalidad ejemplar* o formal extrínseca: las esencias son tan necesarias como la misma Existencia e Inteligencia divina, ya que Esta, por el hecho de su Ser necesario, constituye a las esencias finitas como modos capaces de participar de sí, de recibir existencia fuera de Ella, pero que no existen o son realmente sino en la Mente divina como objetos suyos.

En síntesis, por donde se la mire, la *esencia* del ente no es ni se constituye ni tiene realidad sino por la Existencia, por el *Esse divinum: a*) no se constituye como *esencia sino por la Causalidad necesaria ejemplar divina,* que le da *existencia extrínseca* en su propia *Existencia,* como *objeto* de su *Inteligencia; b*) ni es real en sí misma o intrínsecamente, sino por la *presencia* o *esse* finito, que la actualiza, que la hacer ser realmente *potencia; esse* que a su vez no es sino por *participación causal eficiente del Esse infinito.* Las esencias, por eso, *no son* ni en potencia ni en acto sino por la existencia o el *esse* –en esto insiste con razón Fabro–, contra las desviaciones de muchos tomistas antiguos y modernos, quienes, aceptando inconscientemente el planteo y noción suarecianas del ser, conciben la esencia sin existencia como una existencia en potencia. Las esencias *llegan a tener,* a participar contingentemente, la existencia, sin que nunca lo *sean* en sí mismas, ni en potencia ni en acto. Una esencia, aun la existente en acto, *nunca* es sino que sólo *tiene* contingentemente existencia.

6. *Constitución del esse finito por participación del Esse divino.* – El *esse,* por eso, es participado por la esencia finita del *Esse* infinito, quien de un modo *libre o contingente,* por *Causalidad ejemplar y eficiente* –y *final*– a la vez, lo hace partícipe de sí.

1) La esencia, pues, nunca puede llegar a ser existente, como un paso de la potencia al acto, desde ella y por ella. La existencia es acto de la esencia, pero su acto porque le da realidad, pero no porque venga de ella o ella llegue a ser existencia: la esencia es sólo causa potencial o receptiva; la existencia sólo puede venir de otra existencia y, en definitiva, de la *Existencia* imparticipada o en sí, que la causa o produce eficiente y libremente en la esencia.

La *Existencia* o es imparticipada o proviene o está causada por otra existencia; pero es siempre en sí u originariamente *divina*: o es Dios o está inmediatamente producida por el *Esse* o Ser divino, como su *participación o efecto.* Precisamente porque la esencia contingentemente existente nunca *es* sino que a lo más llega *a tener* existencia –de otra manera existiría necesaria y eternamente, sería Dios– ha de recibirla de Quien *es* la Existencia. La esencia antes de existir, en sí misma *no es* o *es nada.* La nada no puede dar la existencia, que

no es ni en acto ni en potencia, *ni tiene* de sí en acto. Por eso, en el origen primero de la existencia de los entes finitos y contingentes está siempre y necesariamente la *Existencia* haciéndolos partícipes de su Acto de existir, de su *Esse,* por *Causalidad eficiente y libre,* haciendo partícipes de su *Existencia* a las *esencias* que El elige libremente para dársela. *Sin Existencia en sí, imparticipada, nada podría existir, ninguna esencia podría llegar a tener la existencia,* que no es ni tiene por sí; fuera de que la misma esencia, según lo que acabamos de exponer en el párrafo anterior, no sería aun como pura esencia, ya que se constituye por ejemplaridad o participabilidad de la infinita Existencia.

De aquí que el *hecho contingente* de la existencia de los entes finitos implique necesariamente la *Creación,* la *participación* o donación gratuita —no por emanación, ya que es absurda en el Acto Puro y simple de la Existencia, sino por *Causalidad ejemplar y eficiente* y también *final*— de la *existencia* de parte de la *Existencia,* y la recepción gratuita de la misma por parte de la *esencia,* que comienza a ser realmente sólo por ella.

2) Mas una vez recibida la existencia, la esencia tampoco puede *conservarla* o mantenerla en ella por sí misma; porque de sí la *esencia* nunca es ni llega a tener *existencia,* y sólo Quien *es* por sí e imparticipadamente la *Existencia,* con su *Acto infinito de existir* puede alimentar, mantener, —realizar continuamente en los seres corruptibles temporales y finitos, en general— la *existencia* en la *esencia,* una vez que ha actuado o dado realidad o *presencia* primera a la *esencia.* Es esencial a la esencia del ser creado, a su *creaturidad,* el *no ser la existencia:* y, por eso, el carácter de *contingencia* o no ser ni reclamar necesariamente la existencia no sólo le es nota propia o esencial al comienzo de su existencia, sino *siempre,* y por eso *siempre* reclama la acción por *Causalidad eficiente* de la *Existencia* para conservar o mantener su *existencia* sobre *la nada* de sí —que ella es de por sí— como realidad o *presencia* de sí o de tal ente o *esencia.* La participación o *Causalidad eficiente* —y también *ejemplar y final*— de la *Existencia* sobre la *existencia* de la *esencia,* que no *es sino* que *tiene* existencia, es *esencial* y, como tal *permanente.* Tal intervención causal eficiente permanente de la Existencia en la existencia finita y contingente es lo que se llama *Conservación.*

3) Por la misma razón de *no ser* sino de *tener* recibida contingentemente o participada la *existencia,* y no sólo en su primer acto —*Creación*— de existir, sino siempre —*Conservación*— la *esencia* existente tampoco puede *acrecentar* la existencia por sí sola: no puede actuarse o llegar a tener nuevos actos o perfecciones existentes por sí misma, pues tal *nueva existencia* de cada una de éstas saldría otra vez desde la *nada de sí,* ya que la esencia que *tiene* su existencia permanente —por *creación y conservación*— no *es* ni *tiene* tampoco la nueva existencia, que *llega* luego *a tener.* Por ejemplo, cuando llegamos a entender, querer o ver, etc., cuando llegamos a actuar modificando las cosas, es indudable que somos *causa eficiente* de ese nuevo *ente existente,* de una nueva existencia de una esencia. Pero también es verdad que en *nuestra acción existente* se ha causado y está *presente* una nueva existencia, que *antes* nosotros ni *éramos ni teníamos en acto* o en presencia, y que, por consiguiente, no puede provenir única ni principalmente de nosotros, de nuestra capacidad o potencia activa de actuar. Una *existencia* en acto, una presencia o actuación de la *esencia,* sólo puede aparecer y salir de *su nada* desde la *Existencia en sí,* imparticipada y, por eso mismo, sin límites y capaz, por ende, de dar de sí y hacer partícipes y *sine fine* de su Existencia a otros entes o esencias, no por emanación, incompatible con su *Simplicidad,* ni por información, incompatible con su Pureza de Acto, sino por *Causalidad eficiente infinita u Omnipotencia.*

Cada vez que una esencia existente acrecienta con su actividad el acervo de su existencia o la de otros entes, esa actividad necesita ser puesta en acto o *llevada a la existencia* por la *acción causal previa* —no en el plano del tiempo sino en el de la *causalidad*— del Ser o Esencia, que no *tiene* sino que *es la Existencia,* vale decir, de la *Existencia misma,* pura e *imparticipada*: de Dios Por eso, las causas o las esencias existentes no pueden *causar o dar existencia* a sí o a otros seres sino en cuanto están *previa e inmediatamente* movidas o elevadas a su acto causal o comunicante de la *existencia* por la *Acción* causal eficiente de la *Causa Primera* o de la *Existencia —Premoción—.*

La creatura o esencia creada *nunca es la existencia* ni, por ende, nunca puede: a) *llegar a tenerla —Creación—,* b) ni *conservarla —Conservación—,* c) ni *acrecentarla —Premoción—* por sí misma, sino por *participación* o recepción mediante la Causa eficiente primera.

Toda *existencia* o *presencia —todo esse—* de la esencia, o es la *Existencia,* el mismo Dios, o es participación inmediata de la misma: ya de Ella sola *—Creación y Conservación—* ya de Ella actuando o elevando al acto o *existencia* a la acción causal del ser creado o causa segunda *—Premoción—. Nada de la existencia puede provenir de sola la creatura, sino siempre e inmediatamente de la Existencia Divina,* ya sola, ya actuando, en el plano de la existencia de la acción, a la creatura en su causalidad.

Por eso decíamos antes que *la existencia es siempre divina*: o se identifica con la misma Existencia de Dios o proviene *inmediatamente* de Ella como participación suya.

Por otra parte, como la Existencia en sí, imparticipada, por su concepto mismo, es infinitamente perfecta, no necesita de la participación de la existencia finita y, por eso, sólo *causa* a ésta libre o *con-*

tingentemente por un Acto de su infinita *Bondad,* que misericordiosamente le comunica o hace partícipe de su propia Existencia o Perfección.

7. *Preeminencia absoluta del Esse o Existencia.* – Si, pues, tanto la esencia como la existencia del ser creado son por participación de la Existencia, síguese que en el principio y origen de todo ser participado –y no sólo del *esse,* a que expresamente se refiere Fabro– está la *Existencia* pura e imparticipada: el *Esse divinum;* y síguese también dentro del seno del ser la supremacía absoluta de la *existencia* sobre la *esencia* y del *acto* sobre la *potencia.* En efecto, hemos visto cómo la esencia no se constituye sino por la causa ejemplar, por la *participabilidad* de la *Existencia,* y *no es en sí* sino extrínsecamente en el Acto de ésta, que lo causa necesaria y ejemplarmente –*fundamentalmente* en la Existencia y *formalmente* en la Inteligencia divinas, identificadas entre sí.

Esta *esencia* tampoco puede llegar a ser real en sí misma sino por la comunicación de la *existencia,* que *participada o causalmente* proviene de la *Existencia.*

La esencia, pues, en sí misma y con independencia de la existencia no tiene consistencia ni *es* realmente: aun para constituirse como pura esencia y para llegar a ser realmente necesita de la *Existencia.* Una pura esencia sin la existencia no es una existencia en potencia sino una potencia de llegar a ser realmente, un modo capaz de llegar a tener existencia.

Tampoco el *esse* o existencia del ser creado tiene sentido ni realidad por sí mismo: sólo es por participación eficiente del *Esse* o Existencia imparticipada, que siempre actúa inmediatamente para producirla y comunicarla: ya sola –en la *Creación* y *Conservación* de la misma–, ya moviendo o elevando al plano de la existencia la actividad causal eficiente de la creatura, la cual sólo actúa y da existencia a un nuevo ser, en cuanto está bajo la acción eficiente de la Existencia –*Premoción*–. Únicamente en cuanto actúa en el plano de la esencia de la acción y del efecto, realizando *tal* acción y ser, la creatura obra por sí, precisamente porque en ese plano actúa como *esencia,* en el cual ella *es,* cuando tiene existencia. Pero aún esa *esencia* que ella *es* y en donde, por eso, actúa *nomine proprio,* hemos visto que es *por participación* necesaria de la *Existencia* y por la actuación de su propia *existencia,* que a su vez no es sino por participación de la *Existencia en sí* o *imparticipada.*

En el principio y en la raíz de todo ser y en toda la estructura y ámbito del mismo está, pues, *siempre* la *Existencia, la Existencia en sí, imparticipada* y, como tal, pura e infinita: *Dios.* Todo otro ser, creado y finito, en sus constitutivos reales de *esencia* y de *existencia,* no es sino por *participación* o *Causalidad inmediata de esa Existencia*: por participación o Causalidad *ejemplar inmediata necesaria,* la *esencia,* y por *causalidad eficiente –y final– inmediata y libre* o *contingente,* la *existencia;* ésta a su vez da realidad intrínseca a la potencia de la esencia. (Aun en la participación del ser por causalidad eficiente creada, la existencia es causada inmediata y primeramente por la Existencia en sí).

La Existencia en sí, infinita de Dios comunica el ser –la esencia y la existencia– a todos los entes, y no sólo en su origen primero sino *continuamente* y *de un modo inmediato.* Si por absurdo la Existencia –Dios– pudiese dejar de existir y de actuar, en ese mismo momento *perderían su poder de actuación todas las causas segundas* o creadas, imposibilitadas por sí mismas de llegar a producir un nuevo acto o acción, una nueva existencia, que no son ni tienen; *dejarían de ser todas las existencias,* separadas del Acto de Existencia, por el que han llegado al acto de existir, y por el que son como alimentadas, conservadas de continuo en ese acto de existir; y *se diluirían todas las esencias* –nada sería posible ni imposible–, privadas las esencias de su Causa ejemplar necesaria constitutiva. Sin la existencia en sí el mundo del ser no sólo dejaría de *ser o existir* realmente, sino que su misma posibilidad –la esencia– de llegar a existir se diluiría, se perdería en la nada absoluta.

Todo el ámbito del ser es, por eso, por la Existencia y por su inmediato y continuo influjo o *participación.* Si este influjo o participación cesase por un solo instante, el ser finito, las esencias y existencias, dejarían de ser. Como el sol que ilumina y conforta al mundo, así, y con una *Causalidad ejemplar, eficiente y final* infinitamente más profunda, *la Existencia* confiere continuamente el ser a todos los seres finitos: su *esencia* y su *existencia,* que además *aumenta* continuamente con su *Causalidad primera* actuando en el plano de la existencia a las causas segundas.

De ahí la supremacía absoluta de la Existencia. Ella está en el ápice del Acto o de la Realidad o *Presencia* en sí; y todos los grados del ser, todas las infinitas esencias finitas, jerárquicamente escalonadas según su mayor o menor participabilidad de la Existencia y capacidad consiguiente de poder recibir o ser actuada por la existencia, todas las existencias dando realidad o presencia a las esencias para constituir los diversos entes, no lo hacen por sí mismas sino en cuanto están comunicadas y reciben de continuo el influjo *causal o participante* de *la Existencia absoluta imparticipada.*

8. *Necesidad de la participación para la fundamentación del ser del ente.* – Sólo cuando se llega a esta fundamentación suprema del ser por la participación de la Existencia, el ser –con sus constitutivos de esencia y existencia– logra su consistencia en sí, y la *realidad*

o *presencia* del ente queda bien cimentada en sí misma u *ontológicamente*, y ante la inteligencia o *gnoseológicamente*.

En efecto, el ser y su existencia no son ni se constituyen simplemente como una mera *presencia* en el hombre, que no sería sino un *en donde* de esta pura epifanía; la existencia es *presencia en nuestra conciencia*, porque primero —y así se manifiesta a nuestra conciencia tanto el *ser* o *presencia* de las cosas como el *ser* de la propia existencia— es presencia o realidad del ente en sí mismo, quien a su vez lo es por participación o Causalidad permanente de la *Existencia* o *Presencia* misma. Desde ésta, desde la *Existencia pura e imparticipada*, que es, por lo mismo, Perfección o Acto puro e infinito, *Presencia* o realidad en sí, identificada con la Conciencia de sí, capaz de hacer participante de su Existencia o Presencia a infinitos seres, se explica la *presencia* o *realidad del ente en sí mismo*, así como *su inteligibilidad* o capacidad de hacerse *presencia en la conciencia* o inteligencia del hombre, y también la existencia o presencia real y consciente o presente a sí mismo de éste, capaz a su vez de aprehender o dar *presencia* en sí o consciente a la *presencia* real de los demás entes. Desde la *Existencia en sí* imparticipada —*Presencia real y Presencia de sí ante sí o Conciencia* infinita identificadas— se fundamenta como participación suya y se dilucida inteligiblemente la *existencia* o el *esse* como *presencia en sí* de los entes y del hombre y como *presencia de sí para sí* o conciencia humana.

Tal la fundamentación real del ser —en su esencia y existencia— y su justificación metafísica en la Filosofía de Santo Tomás; que escapa, por eso mismo, a toda explicación puramente *esencialista* o *formalista*. Partiendo no a priori, sino a posteriori, del hecho contingente del ser o existencia o *presencia contingente* del ente finito, mediante un método resolutivo de experiencia e inteligencia, buscando la fundamentación última, llega a la Existencia en sí e imparticipada, como a la Fuente o Causa eficiente y ejemplar primera de toda *esencia y existencia* o *presencia*, sin la cual éstas *no podrían ser ni ser entendidas*.

En cambio, Heidegger, quien ha enjuiciado a toda la filosofía de Occidente, desde Sócrates a Hegel, de haber diluído el ser del ente en un puro formalismo conceptual, y que evidentemente quiere reivindicar para sí el mérito de haber *de-velado el ser* del ente como *patencia o presencia* en el *ser* del hombre —el *Dasein*—, que es el *ser como* apertura, como el *en donde* se manifiesta el *ser o patencia* de los entes —*conciencia*— no escapa a su propia crítica, pues acaba diluyendo este *ser o patencia* en una *pura presencia*, la cual, por no ser real o *presencia del ente en sí mismo*, se reduce a pura *patencia fenomenológica*, a puro *aparecer*, como admitirá y dirá Sartre.

En efecto, este ser o *presencia* del ente no viene de la Existencia o *Presencia en sí*, sino de la *nada*: la nada que funda el *ser o presencia* de los entes y también el *ser* de la existencia —el hombre— quien es el único *ser*, en donde se manifiesta el *ser* o *presencia* de los entes. Desvinculado de la Existencia en sí, tanto el *ser* de los entes como el *ser* de la existencia o del hombre, son por y desde la nada: *ex nihilo fit ens*. Ahora bien ¿qué *realidad o presencia* en sí puede tener un ser que sale y es por y desde la *nada*? Está bien *observar* que el *ser aparece* desde un no-ser o *nada* que antes era.. Pero la explicación metafísica no puede detenerse allí. La nada nada puede dar, no puede ser causa o determinante de la aparición del ser, de su *patencia*, que es irreductible y sobrepuja a la nada. Si, pues, el *ser* o *presencia* surge desde la nada, reclama —lo hemos visto— en su origen continuamente la acción causal de la *Existencia o Presencia en sí*. Si el filósofo se detiene en lo observación de la presencia del ente desde su nada, como lo hace Heidegger, esta presencia no es *presencia en sí*, no tiene consistencia real. ¿De dónde le podría venir? ¿Cuál sería su fundamentación?. Y por eso, sólo *es* en la *conciencia* o en el ser que está presente a sí mismo —el hombre, como *pura conciencia*—. Pero también el *ser del hombre* o esta *pura conciencia* receptiva del ser de las cosas, es desde la nada, y entonces ¿qué realidad o presencia en sí puede tener? El *ser o presencia* de los entes *no es sino en la presencia del ser presente a sí o consciente;* pero a su vez tampoco este *ser o conciencia* del hombre es en sí, sino un mero *correlato puramente fenomenológico* de aquel otro *ser* o *presencia*, un *puro "en donde" fenomenológico —una pura apariencia—* de una *presencia* también *puramente fenomenológica —también una pura apariencia—* destituídos de realidad o *presencia en sí*. La *presencia* de los entes —el mundo— en el *ser o presencia* de la existencia —el hombre— y este mismo *ser* o *presencia* carecen de consistencia, son un puro *aparecer* o *patencia sobre la nada, desde la nada y para la nada definitiva*. En la nada, desde la nada y para la nada, el *ser o patencia* de los entes —*el mundo*— y el *ser o patencia* de la existencia —*el hombre*—, en el cual *es aquél*, no es sino una pura *presencia fenomenológica, destituida de presencia en sí*, de consistencia, un puro *aparecer*. La *nada* es lo absoluto, y el *ser o presencia* únicamente *es* por ella, desde ella, en ella y para ella.

En las antípodas de la metafísica tomista, en la cual el *ser* logra su *presencia* del ente y desde ella hace su aparición o llega a ser *presencia* en el *ser o conciencia* del hombre, desde la *Existencia o Presencia en sí*, imparticipada, desde el Acto o Perfección pura, —todo lo opuesto a la nada— que vence a la nada, arrancándolo de ella por la participación o comunicación causal —ejemplar, eficiente y final— de su propia *Existencia* o *Presencia;* en la ontología de Heidegger, el ente *no es ni llega a ser o presencia fenomenológica*, sino en el *ser presente* a sí o *ex-sistencia*, como el *en donde* correlativo *fenomenológico*, y el *ser o presencia* de ambos *no llega a ser* sino *desde la nada, por la nada y para la nada*.

En el principio y *en su devenir* el *ser o la presencia* del ente y de la existencia —del *mundo* y del *hombre— no es sino por la nada,* afirma Heidegger; y *ese ser o presencia* carece de toda consistencia en sí o real: *es total y definitivamente nada. La nada es lo absoluto, y el ser un puro aparecer relativo.*

En el *principio,* en su *permanencia* y en su *devenir,* el *ser o presencia* de los *entes* y del *hombre,* afirma Santo Tomás y lo demuestra de una manera resolutiva, en sí y luego en el *ser o presencia* de la conciencia humana no es sino *desde, por y para la Existencia en sí, imparticipada y divina,* que domina a la nada y sobre ella le comunica o hace participante de la *presencia* o realidad en sí mismo y capaz, por eso, de *hacerse presente* en la *conciencia o inteligencia* del hombre, cuyo *ser* también, primero *presente en sí mismo,* se hace presente *a sí* por y en su *conciencia.* La *Existencia es lo absoluto* y *la nada no es ni se concibe sino como la negación o limitación del ser o presencia de los entes y de la existencia humana.*

CAPÍTULO XXIV

REFLEXIONES ACERCA DEL SENTIDO DEL "ESSE" EN SANTO TOMAS FRENTE A LA CONCEPCION RESPECTIVA EN ARISTOTELES, EN LA ESCOLASTICA Y EN HEIDEGGER

I. — Las reflexiones de Heidegger por *de-velar* al *ser* en su auténtica e intocada realidad y sus críticas a la ontología occidental, que, a su juicio, lo habrían encubierto y perdido en la maraña de un *conceptualismo esencialista,* motivan este nuevo estudio de Fabro,[1] en que, con renovado esfuerzo y penetración en la noción del *esse* en Santo Tomás, busca señalar su preciso sentido y su fecundo alcance, en defensa de la posición del Angélico Doctor contra las pretensiones del filósofo de Friburgo. En su nueva contribución, Fabro pone de manifiesto cómo la concepción tomista del *esse* escapa airosamente a los ataques de Heidegger, quien inversa y paradojalmente cae en las garras de su propia crítica, al no poder eludir las consecuencias de su *nominalismo empirista,* que diluye la realidad del *ser* en un puro *aparecer* o *patencia,* despejada de todo contenido real.

El nuevo alegato de Fabro, en que confronta el sentido del *esse* en Santo Tomás frente al de Aristóteles y otras concepciones escolásticas y frente a la del propio Heidegger, viene a confirmar la crítica a la posición filosófica de Heidegger, y, en general, de todo el existencialismo, que hemos venido formulando desde hace años, especialmente en nuestra obra *Tratado de Existencialismo y de Tomismo* y posteriormente en otros trabajos, publicados especialmente en la revista *Sapientia.*

Al retomar el pensamiento de Fabro en busca del esclarecimiento del *esse* en Santo Tomás frente a Aristóteles y Heidegger, nos permitimos hacerlo con una gran libertad y amplitud, como una reflexión propia con motivo de este trabajo del ilustre colega y amigo,

1 DELL'ESSERE DI ARISTÓTELE ALLO "ESSE" DI TOMMASO, por Cornelio Fabre, en *Mélanges offerts a Étienne Gilson,* pág. 227-247, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, y París, Vrin, 1959.

que es la mejor manera de dar testimonio de la fecundidad de su pensamiento en tema de tanta trascendencia para la metafísica.

II. – Heidegger reprocha a la filosofía occidental haber diluído el *ser* en el *ente*, en un concepto abstracto, que ha escamoteado y ocultado la verdadera realidad de aquél.

Para el filósofo alemán el problema del *ser* y de la *verdad* son lo mismo: la verdad no es sino la *de-velación* del *ente*: lo *óntico* –*el ente*– que se *descubre* en el *ser* de la *ex-sistencia* –en el *ser del hombre*– y se torna *ontológico* –*ser*–. La *verdad* o manifestación del ente es el *ser*. Este, pues, no es sino la *manifestación* o *patencia* del ente, la "*presencia* del presente" en el *ser* del hombre –*Dasein*–, único *ser presente a sí mismo* y único *ser* en que los entes pueden hacerse *presentes* o manifestar o *de-velar* su *ser*. Por otra parte, mientras los demás entes *son*, solamente el hombre *ex-siste*, más aún, es *ex-sistencia*, en el sentido de éxodo de la nada hacia el futuro clauso con la muerte, es decir, como pura *temporalidad finita*.

El *ser o presencia* de los entes no se identifica con el *ser* del hombre o la *ex-sistencia*, pero no se *de-vela* como *ser* sino en *este ser* de la *ex-sistencia* o *temporalidad finita*, que es el ser del hombre: sólo *es* en el *ser* y por el *ser* del hombre, *ser*, que, por eso, Heidegger llama "*la Casa*" o "*el Pastor*" del *ser*; no hay *verdad* o *de-velación* del *ser* sino en este *ser* privilegiado, que está *presente a sí*, el *Dasein* o *ser* del hombre.

Ningún *ser*, es, pues, fuera del *ser* del hombre, es decir, fuera de la *ex-sistencia* o *temporalidad pura*. Por eso, Dios, como *Ser* puro o en sí mismo, no tiene sentido para Heidegger, ya que el *ser* sólo puede *ser* en el *ser* del hombre y no en sí mismo. Un *ser* que no se manifiesta ni es en el *ser* del hombre, sería un ser enteramente desconocido y fuera del alcance de aquél.

Tal conclusión es lógica, supuesta las premisas neoempiristas e irracionalistas de Heidegger. Precisamente el error de Heidegger está en esas premisas, que asientan un método que implica un retorno al *empirismo de tipo irracionalista* –o lo que es lo mismo, en frase de Fabro, un retorno al *nominalismo*– que reduce el *ser* a una pura *presencia* del ente en la *ex-sistencia o ser del hombre*: el *ser* no es presencia del ente en sí mismo y, como consecuencia de lt cual, presencia en el ser del hombre, sino sólo presencia en éste, una *pura presencia* o *patencia fenoménica*, destruida o, al menos, desvinculada de toda realidad en sí misma. Paradojalmente Heidegger recae en el error, que él ha criticado a la filosofía occidental, de ocultar el *ser en sus representaciones conceptuales* o, lo que es lo mismo, en reducir el *ser* a *pura presencia*, que no es en sí sino sólo como *aparecer fenoménico* en el *ser de la ex-sistencia*.

III. – Tampoco Aristóteles había llegado a una comprehensión adecuada del *ser*, precisamente porque, al desconocer la creación, le faltaba la noción de la Causa primera como pura *Presencia* o *Esse* en sí, por *participación* del cual son todos los *seres* o *presencias*. Para Aristóteles el ser o existencia es sólo el *acto* de la esencia; y Dios es el *Acto Puro*, no para explicar el hecho de la existencia o acto de los demás seres –que son increados, independientes del Ser o Acto divino– sino únicamente el hecho de su movimiento o tránsito de la potencia del acto.

Muchos autores escolásticos, principalmente suaresianos, no tomistas e incluso algunos tomistas, que aún atacando al suaresianismo han aceptado su planteo, realmente han ocultado u oscurecido al menos la auténtica realidad del *ser* en una *noción* o concepto del ente: el *ser* es un compuesto –real o de razón, según el tomismo o el suaresianismo, respectivamente– compuesto de *esencia* y de existencia, como *potencia y acto*, respectivamente. La existencia es el *acto* con que la esencia llega a *ser*. La existencia pasa así de la potencia al acto. El *esse o presencia del ser*, en su sentido fuerte y directamente inconceptualizable, ha desaparecido.

IV. – Unicamente Santo Tomás ha llegado a aprehender el *esse* en su pureza originaria, gracias a la noción de *creación* y la consiguiente, mucho más amplia, de *participación*, de la que aquélla es una especie.

El *esse* es lo que da realidad o *presencia* a la esencia, pero *presencia en sí*, anterior y fundante de la presencia en el *intelecto humano*. El *esse* no surge meramente de la potencia –de la esencia, en este caso– cual acto *suyo*, como si antes hubiese estado en ella en potencia. El *esse es* siempre *acto* o *perfección* y de sí no incluye potencia o imperfección alguna. Si se da limitado o imperfecto, no es por sí mismo, sino por otro principio, el de la potencia que lo coarta.

De aquí que el *esse* sea siempre o bien el *Esse Puro* y divino, infinito, o proceda siempre de El como de su Causa eficiente, final y ejemplar; porque sólo El es el *Esse* o *Existir*. Fuera de este *Esse*, nadie ni nada es el esse, sino que *participa* o recibe de él: *llega a tener existencia*.

En otros términos el *esse* no *asciende* de la esencia como un simple acto o crecimiento de la misma, sino que *desciende* desde el mismo y único *Esse* divino, desde luego no por por emanación absurda, dada la simplicidad y pureza de su Acto, sino por *creación* –participación del *primer esse*– *conservación* –participación del *esse segundo* o permanencia en el *esse*– y por *concurso y premoción* –participación de *nuevos actos del esse* o existir.

El *esse* no es una esencia, capaz de ser encerrada directamente en

rectamente de la *Presencia* en sí o divina– que penetra en la conciencia del *ser espiritual.*

V. – Esta *presencia* o realidad *del ente* –de las diferentes esencias– es por participación de la *pura Presencia* o *puro Esse en sí* –en quien la Esencia se identifica con el *Esse* o Existir *o Estar Presente* sin limitación alguna– y, como tal es aceptada por la *intuición sensible* penetrada por la *inteligencia* –única facultad ante la cual puede de-velarse el *ser,* como inmaterial que es –es decir, en el *juicio,* en el cual la *esencia –atributo–* es devuelta e identificada con el *esse o existencia –sujeto–.*

VI. –De este modo, pues, la crítica de Heidegger no sólo no alcanza a la concepción del *esse* de Santo Tomás, sino que, por el contrario, paradojalmente es Santo Tomás, contra el propio Heidegger, el único que ha alcanzado a aprehender en toda su genuina realidad y en todo su preciso alcance el *esse* desde el *Esse divino,* del que siempre causado, desciende por participación todo *esse* finito.

Santo Tomás ha sabido tomar de San Agustín y del Pseudoareopagita, depurada de sus excesos platónicos, la verdadera noción de *participación* y, con ella, la del *esse* en toda su significación, sin reducirla a conceptos, sin *esencializarla* y empobrecerla –como lo ha hecho Aristóteles y gran parte de la Escolástica– y sin reducirla tampoco a una *pura presencia empírica, fenoménica,* destituida de consistencia –sin esencia– como lo ha hecho el propio Heidegger, en pos del empirismo y del irracionalismo.

Frente al *racionalismo esencialista,* como frente al *empirismo existencialista,* que desnaturalizan el ser, el primero, suprimiendo o deformando la *existencia o el esse,* y el segundo, *la esencia,* únicamente el *intelectualismo tomista* –que integra la *esencia* y la *existencia,* al integrar la *inteligencia* y la *experiencia sensible,* tal cual funcionan en el hombre– ha podido llegar a la verdadera aprehensión del *esse* en su genuina realidad, desde el *ser* de las esencias materiales, inmediatamente dadas, hasta el *Ser* o *Esse* puro de Dios –por el cual es toda esencia, por *participación necesaria,* y existencia o *esse finito,* por *participación libre–* y contemplar desde esta cima del *Esse imparticipado* el *esse finito,* que desde El proviene por participación *–creación, conservación y concurso y premoción–* como de su Causa primera, siempre como *esse* o *realidad* o *presencia* de una *esencia que es en sí misma,* y que *porque es en sí misma* –desde Dios, el *Esse* en Sí, que la constituye– puede manifestarse o estar presente como ser *en el ser espiritual* –y como tal inteligente– del hombre.

CAPÍTULO XXV

LA EXISTENCIA EN EL TOMISMO Y EN EL EXISTENCIALISMO

SENTIDO, UBICACION Y APREHENSION DE LA EXISTENCIA EN LA METAFISICA TOMISTA Y EN LA FENOMENOLOGIA EXISTENCIALISTA

I

1. – El *primum cognitum* de la inteligencia es el *ser,* y nada conoce ella sino bajo esa noción de ser. *Inteligencia y ser* son correlativos y no se puede negar o suprimir uno sin negar y suprimir el otro. Y precisamente porque el *ser* es la noción primera, en la que toda otra se sostiene y esclarece, no puede ser definida y ni siquiera explicada por otra. Otro tanto o más todavía ocurre con las nociones constitutivas del ser: la *esencia* y la *existencia* y cuyo concepto es indispensable alcanzar para aprehender el ser.

Pese a no ser definibles, hemos de tratar de cobrar conciencia y penetrar en el contenido de estas nociones primeras y evidentes, que todos poseemos desde el alborear de nuestra vida consciente.

El *ser* se presenta como *lo que existe o puede existir:* 1) *algo;* 2) que *existe* o es capaz de existir, o en otras palabras, un ente o *esencia,* que tiene o puede tener *existencia.*

La *esencia* es el elemento más asequible del ser, es lo que define, constituye y da estructura a la existencia, es el *modo determinado* de *existir,* lo inmediatamente inteligible, por donde la inteligencia aprehende el ser y llega a la misma existencia. Por su noción misma es *sujeto* y, por ende, principio de recepción y de *limitación* de la *existencia.*

La *existencia,* en cambio, es el principio de realización del ser. Existencia equivale a perfección, a principio determinante, a acto de la esencia. Una esencia es intrínseca o verdaderamente en sí misma, independientemente de mi pensaminto, por la *existencia.*

La existencia no *es algo* –un ser– sobreañadido a la esencia, es menos y es más que eso: es un principio constitutivo del ser, el término o acabamiento ontológico de la esencia. Porque, aunque por su concepto de sujeto receptivo de la existencia, la esencia es realmente distinta de aquélla, sin embargo, sin la existencia, en sí misma la esencia es nada, y por aquélla llega a ser aun lo que de sí misma tiene, sus notas constitutivas; en una palabra, por aquélla llega a ser *real*. La existencia no es una superposición, es la maduración ontológica, la meta final a que desde sí apunta toda esencia, como modo determinado de *existir* que es.

La existencia es, pues, el *acto* perfeccionante, el *acto* realizante de la esencia. No le añade ninguna nota inteligible ni modifica la noción de la esencia; la coloca fuera de sus causas, le confiere realidad o consistencia en sí, en todas sus notas constitutivas.

2. – Y así como la esencia es el constitutivo inteligible de un ser, directamente inasible por la experiencia sensible, también la existencia, como acto que le confiere realidad a aquélla es *puramente inteligible* y, como tal, formalmente inaprehensible por los sentidos.

3. – La aprehensión y estudio del *ser en cuanto ser*, la Metafísica, por ende, es posible sólo desde la *inteligencia*, única capaz de penetrar hasta el *ser* formalmente tal.

En rigor, la inteligencia –y la Metafísica, por ende– aprehende directamente la esencia, o con más precisión, el ser desde la esencia, pero la esencia, como *modo* determinado que es de *existir*, no tiene sentido siquiera y es inaprehensible sin referencia esencial a la *existencia*.

La aprehensión formal de la existencia se realiza en el *juicio*. La existencia sólo es aprehensible inmediatamente en una intuición y, en el caso concreto del hombre, en la única intuición que posee: la *empírico-sensible*. Ahora bien, esta intuición no aprehende la existencia *formalmente*, pues como material que es, no puede penetrar en el *ser en cuanto ser*. Es menester la intervención del conocimiento enteramente inmaterial o espiritual de la inteligencia para calar hasta lo inmaterial de la realidad material, que es el *ser en cuanto ser*. Pero la inteligencia no aprehende el ser sino por abstracción o dejando de lado las notas materiales, que son las notas individuantes, las notas del ser existente concreto, porque para aprehender el acto esencial de la forma, previamente necesita hacerla inteligible *en acto*, despojándolo de la *potencia* o indeterminación de la materia cuantitativa, que se lo impide y que es el principio de individuación. De aquí que todo concepto sea de la esencia universal, abstracta de sus notas individuantes existenciales. Y de aquí también que para captar la existencia individual sea preciso reintegrar, por vía intelectual, esa esencia en la realidad individual concreta, aprehendida en la intuición sensible. Tal hace la inteligencia en el *juicio*. Sólo en esa operación reintegradora, devolviendo e identificando la esencia inteligible con la realidad existencial –de donde fue abstractamente tomada– la inteligencia aprehende la *existencia*, el *acto realizante* de la esencia. Iluminado desde su esencia el ser existencial concreto, dado en la sensación –liberando al acto esencial de la forma de su no- ser o potencia infra-inteligible de la materia– y devolviendo en el juicio la esencia ya entendida en acto a aquel ser existencial, la inteligencia aprehende la existencia formalmente tal, como acto de la esencia.

Aunque dada en la intuición sensible, la existencia de la esencia no es, pues, formalmente o como tal aprehendida por ella, sino por la inteligencia y de un modo indirecto: por reflexión o referencia del concepto objetivo de la esencia a la realidad individual concreta, en el juicio.

Todo el *ser*, pues –la *esencia* y la *existencia*– como tal, permanece oculto a la experiencia, y sólo se revela en su luz propia, en su *verdad*, a la *inteligencia*, única capaz, por eso mismo, de elaborar su estudio científico desde sus causas, es decir, de hacer *Metafísica*.

4. – Al llegar hasta el ser formalmente tal, trascendente e inmanente, la inteligencia distingue entre el ser permanente o *sustancial* –con su esencia y existencia– y el ser o seres accidentales transeúntes –compuestos también de esencia y existencia– que no son sino modificación o actualización de la substancia o ser en sí.

Por esta misma penetración en el *ser en cuanto ser*, la inteligencia capta la realidad distinta del propio acto cognoscente en cuanto distinta o formalmente *como objeto*, a la vez que, correlativamente, por eso mismo, capta la propia realidad como *sujeto*. De este modo, en lo que a la existencia hace, la inteligencia distingue y aprehende la existencia substancial y accidental, tanto del ser trascendente u *objetivo*, como del ser inmanente o *subjetivo*, formalmente tal.

Finalmente, la penetración hasta el *ser* circundante y propio, conduce a la inteligencia al descubrimiento de todo el ámbito del ser y a la consiguiente organización del saber metafísico que lo capta. Además, desde el *ser* circundante del mundo y del propio ser ensancha infinitamente el objeto de la Metafísica, porque en los caracteres de *finitud* y *contingencia* y, desde éstos, en la composición real de *esencia* y *existencia* –de donde brotan como desde

su raíz— descubre y alcanza la existencia del Ser o Esencia que es la pura e infinita Existencia —*Dios*—, Causa ejemplar suprema y necesaria de toda *esencia* y Causa libre eficiente primera y final última de toda *existencia*. De este modo, la inteligencia descubre todo el ámbito de la existencia, comenzando de ella como acto substancial y accidental finito hasta alcanzar la Existencia o Acto puro, como fuente originaria de todo *ser*, de toda *esencia* y *existencia*. En el principio y en el término y en todo el decurso de la existencia finita está la Existencia pura y substancial, dando razón de ella: de su aparición o creación, de su conservación y aumento y de la consecución de su plenitud final.

El *intelectualismo* o defensa del *valor de la inteligencia*, que lleva a la aprehensión del ser finito y contingente y a la legitimación de la *Metafísica*, conduce definitivamente a la supremacía del Acto puro sobre la potencia, de la Existencia infinita sobre la nada.

II

1. — El Existencialismo —y en general, las llamadas filosofías de la existencia— niega a la inteligencia su valor aprehensivo del ser, con lo cual se priva al hombre del único medio de acceso a él. Cegada la inteligencia, *ipso facto* desaparece el ser del horizonte del conocimiento humano: primero y directamente la *esencia* y luego la *existencia* como acto que confiere realidad en sí a aquélla; y, consiguientemente, se hace imposible la Metafísica estrictamente tal.

Como, por otra parte, el hombre carece de intuición espiritual, descartada la inteligencia, sólo resta la *intuición empírica*, que aprehende las notas o cualidades materiales concretas, pero no el *ser* o substancia —esencia y existencia— *formalmente* tal, oculta y materialmente dada y aprehendida en aquellos fenómenos concretos: "esto coloreado", "esto extenso", etc. En los datos sensibles concretos formal o expresamente aprehendidos, los sentidos captan —sin *ver*, como oculta o materialmente— la substancia o ser, en su realidad entrañable, sólo revelable a la inteligencia.

Por eso mismo, la experiencia sensible tampoco puede captar el *objeto* y el *sujeto* formalmente, pues sólo como *ser* se constituyen tales y son realmente distintos y correlativos.

De aquí que, despojada la inteligencia de su valor, sólo resta la aprehensión de los fenómenos o notas concretas del mundo y del yo, pero sin penetrar hasta el *ser* o substancia que las causa y sustenta. Tales datos sensibles, externos e internos, son dados

en nuestra inmanencia, sin poder ser ubicados como *trascendentes* al acto mismo que los capta, precisamente porque, al no poder ser referidos al *ser*, no pueden ser aprehendidos como *objeto* y *sujeto*, no pueden ser arrancados de la propia inmanencia subjetiva. Obsérvese que la supresión de la dualidad sujeto-objeto en la dualidad del devenir existencial, lejos de ser una superación del intelectualismo *objetivista*, como pretende el Existencialismo, constituye una verdadera *regresión* a la obscuridad de lo infra-inteligible e infra-intelectivo, a esa zona empírica donde desaparece la conciencia de sujeto y objeto, porque deja de verse el *ser*. Se hunde y desaparece el ser —esencia y existencia— de las cosas del mundo y de nosotros mismos; y sólo resta una pura actividad fenoménica, destituida de ser, en que *yo* y *mundo* se funden y diluyen en una pura "*trascendencia*" o "*devenir existencial*", despojado de toda esencia, inseparable de la propia actividad inmanente. El "*esse est percipi*", el fenomenismo subjetivista del empirismo, se repite agravado por el irracionalismo antiintelectualista y antiobjetivista en el neoempirismo existencialista.

No hay que llamarse a engaño, juzgando que las "notas existenciales" del existencialismo son la existencia substancial vaciada de su esencia. No. Lo que realmente queda es la existencia de los accidentes o actividad psíquica concreta, sin penetrar en el *ser*: en la esencia y existencia substancial estrictamente tal, que está dada en aquella actividad o datos concretos, pero enteramente oculta e inasible, desde que se ha apagado la única luz capaz de iluminarla y aprehenderla: la inteligencia. Pero hay más. Aun tal existencia de la actividad accidental consciente no es aprehendida formalmente como *existencia*, sino como actos o fenómenos, en los que ella es concreta o materialmente dada, pues para aprehenderla en su estricta formalidad existencial sería preciso la intervención de la *inteligencia*, que penetrara hasta el *ser* de tales actos o "notas existenciales" de la actividad psíquica. Quiere decir que aun el *ser* —esencia y existencia— de la misma realidad accidental consciente sólo es aprehendida desde su aspecto fenoménico sensible.

2. — Con la invalidación de la *inteligencia* y la consiguiente desaparición del *ser*, el hombre se priva, respectivamente, del instrumento necesario y del punto de apoyo indispensable para alcanzar la pura y substancial *Existencia* trascendente, como Razón o Causa suprema, ejemplar, eficiente y final de la *esencia* finita y contingentemente *existente*. Destituida de esencia, la existencia del hombre queda reducida a un puro devenir o temporalidad, autocreación finita desde la nada y para la nada, constituída por la nada y, en definitiva, sin razón de ser y *nada* ella misma. Sin el ser o esencia inmanente y sin la Esencia identificada con la Existencia trascen-

dente, como su Razón suprema de ser, la existencia finita, como *pura existencia,* resulta *inconcebible* y *absurda* y se autodestruye y diluye en la *nada absoluta.*

III

En síntesis, así como el reconocimiento de 1) *el valor de la inteligencia* lleva consigo 2) *la aprehensión del ser* en cuanto tal –del ser substancial en su esencia y existencia y del ser de la actividad accidental en su esencia y existencia– como distinto del acto intelectual y, consiguientemente, 3) *la legitimidad de la Metafísica* y 4) la *supremacía del acto o Existencia pura* sobre la potencia y la nada; así también 1) la *negación del valor de la inteligencia* lógicamente conduce a 2) la *desaparición* de la vista del hombre del *ser trascendente e inmanente* y 3) a la *imposibilidad de una auténtica Metafísica* y a la *reducción de ésta a una pura Fenomenología* de la actividad o notas existenciales –no formalmente en cuanto existencia en el sentido clásico de la palabra– dadas en la experiencia, y en las que se diluye toda la realidad, actividad o devenir, que destituido de ser, queda reducido a la nada y 4) a la consiguiente imposibilidad de trascender esta existencia como puro devenir constituido por la nada, a la *negación o impotencia de alcanzar la Existencia o Acto puro e infinito de Dios,* y a la *supremacía* definitiva de la *potencia* sobre el *Acto,* de la *nada* sobre la *Existencia.*

Por una parte: *inteligencia, Metafísica, ser* y *existencia* como *acto* o perfección de la esencia, con la *supremacía de la existencia* –de la *Existencia* divina, en última instancia– *sobre la nada,* en una palabra, la *salvación del ser del hombre* y de su actividad específica en su integración en el Ser trascendente y divino.

Por otra *irracionalismo, ontología puramente fenomenológica y existencia como puro devenir,* constituido por la *nada,* con la negación o imposibilidad de alcanzar a Dios y *supremacía de la nada sobre la existencia,* en una palabra, el *hundimiento del ser del hombre,* desarticulado de todo ser y, con él, de toda la realidad en la *nada.*

CAPÍTULO XXVI

APROXIMACIONES Y DIFERENCIAS ENTRE LA FENOMENOLOGÍA EXISTENCIAL DE HEIDEGGER Y LA ONTOLOGÍA DE SANTO TOMÁS

I. – FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL DE M. HEIDEGGER

Desde un comienzo es el *ser* el tema que preocupa a Heidegger: es el problema que plantea desde las primras páginas de *Sein und Zeit.* Mas el *ser* sólo tiene sentido en la *pregunta,* en el ente único capaz de preguntar sobre él, que es el hombre, a quien por eso Heidegger llama y reduce fenomenológicamente al *Dasein* o "ser aquí". De ahí que en *Sein und Zeit* Heidegger haya retrotraído el problema del ser al problema previo de este ente especial, en quien únicamente es posible la de-velación del ser o *presencia* del ente: el *Dasein,* el hombre; y el problema de la Ontología haya sido postergado por el problema previo de la *Ontología fundamental* o del *Dasein.* En esta obra Heidegger ha analizado fenomenológicamente los caracteres de este *Dasein,* que no es sino apertura o salida al encuentro del ser. Tal salida se nos manifiesta como un *trascender desde la nada,* como un *estar en el mundo, un que-hacer y proyecto* y, en definitiva, como una *temporalidad finita.* La *nada* es la que constituye y da el sentido al *ser* del *Dasein* –tal como lo subraya principalmente en su trabajo: *Qué es Metafísica*– como un egreso y suspensión sobre ella, como *anonadado* o siendo tal ex-sistencia en finitud o temporalidad, y no otras. El *no ser* otras ex-sistencias constituye cada existencia. La angustia de-vela el ser del *Dasein* o ex-sistencia desde su raíz de la nada que la constituye y desde la nada que la cierra como un *ser para la muerte.*

Sin desprenderse del *Dasein* –en el cual tan sólo se *de-vela* o manifiesta el *ser* del ente– en sus últimos escritos Heidegger ha puesto más énfasis en el *ser de-velado,* en su de-velación o *patencia* en el *Dasein* en quien se de-vela; ha buscado aprehenderlo en su evidente y a la vez escurridiza realidad.

El *ser* es quien de-vela o *hace patente* al *ente,* quien lo *des-oculta* o arranca de la nada. Tal *des-ocultación* no se realiza sino en el *ser des-ocultante* que es el *Dasein.* Pero al de-velar al ente, el *ser* se sumerge y oculta en el propio *ente de-velado.* Tal la paradojal realidad del *ser:* la de hacer patente al ente para ocultarse inmediatamente como ser. Su función de-veladora del ente lo agota y diluye en su propia realidad, como si el *ser* cumpliera su misión de-velante con la propia inmolación, con la inmolación de su *patencia* o *de-velación.*

En su análisis etimológico sobre la *verdad,* Heidegger critica la noción de la misma como *conformitas mentis cum re.* Tal noción es consecuencia de la sustitución de la *realidad* del ser por su *concepto* o idea; sustitución que constituye el grave trastrueque de la Metafísica de Occidente, según Heidegger. Esta Metafísica ha substituído el *ser* por el *ente,* el cual, en definitiva, es un *concepto.* Es menester rescatar el primitivo sentido de la verdad, que no es sino la *de-velación del ente* o, en otros términos, el *ser o presencia* que confiere realidad al ente. Sin embargo, tal des-ocultación no puede verificarse sin el *pensar* o *función des-ocultante del Dasein.* No otro es el sentido del *Fundamento* del ente en Heidegger: el *ser* que *des-oculta* o confiere *patencia* al ente.

El ser, pues, no es sino la *patencia o presencia* que los diversos entes logran en ese ente singular y único, que no es sino el *encuentro* o *des-cubridor* del ente; el *Dasein* o ser del hombre. El *ser* no puede ser de-velado sino en el *Dasein;* así como el *Dasein* no tiene sentido ni es, sino por el *ser* que en él se manifiesta o quita el velo, en otros términos, en él muestra su *verdad,* que pasa de *ente a ser, de óntico a ontológico.* En sus primeros escritos Heidegger había puesto el acento demasiado en el *Dasein* o *Ex-sistencia,* en la cual los entes logran de-velar su ser. Sólo en esta ex-sistencia *son* o logran *patencia* el mundo y los entes mundanos. Por eso la ex-sistencia es *espacialidad y temporalidad.* En estos escritos Heidegger insistía más de lo conveniente en que la *espacialidad y mundanidad* no eran algo *trascendente* al *Dasein,* sino sólo *notas existenciales* del mismo; lo cual parecía configurar un *subjetivismo* de *tipo irracionalista.* La realidad parecía quedar *clausa* en esta pura *presencia* o temporalidad finita, destituida de esencia y determinada en última instancia por la nada, según la frase de Heidegger: *Ex nihilo fit ens.* Sin deshacerse enteramente de tal posición, en sus posteriores meditaciones, Heidegger acentúa más la *presencia o ser* del ente como *dada* en el *Dasein,* pero a la vez, *trascendiendo* o, al menos, *no identificada* con él. El *Dasein,* sería tan sólo el ente indispensable para la de-velación del ente, el *sitio* necesario para el logro del propio *ser o presencia* del ente, *la palabra* que menciona y des-cubre al *ser* de su ocultamiento en el ente; más que constitu-

tivo o punto de partida de la aparición del *ser,* en los últimos escritos de Heidegger, es más bien la *"casa",* el *"pastor"* y *"custodio"* del *ser* o, brevemente, como el *ser o presencia* necesaria para que el ente se *de-vele* o logre su propia *presencia o ser.*

En esta polaridad indisoluble de *ex-sistencia y ser* para la manifestación del *ser* del ente en el *ser del Dasein* juntamente con el propio *ser del Dasein* —que se manifiesta a sí mismo como acogida del *ser* del ente— no es el *ser* del *Dasein,* es decir, la *ex-sistencia* quien da sentido y consistencia al *ser* del ente, sino viceversa es el *ser* del ente quien da sentido y constituye al *Dasein,* como el *sitio* necesario para de-velar su propio *ser.* Brevemente, no es el *ser* por el *Dasein,* sino el *Dasein* por el *ser.* Por eso, en los últimos escritos, el *Dasein* es traducido, no ya por el *Ser aquí,* sino por el *Aquí del ser.*

Heidegger culpa a la inteligencia de haber substituido la realidad primera e intocada del *ser* por un sucedáneo: el *objeto,* el cual no es sino una proyección del sujeto, según su parecer, una creación en la inmanencia subjetiva. En cambio, la de-velación o patencia del *ser* en el *Dasein,* se verifica, según Heidegger, en un contacto inmediato anterior a toda elaboración intermedia de conceptos, en una intuición del *ser* que vislumbraron los presocráticos, y que luego desde Sócrates hasta nuestros días ha sido obscurecida y substituída por la Filosofía de Occidente, mediante la actividad intelectiva. De un modo o de otro los filósofos de Occidente han escindido el *ser* y el *ente* y se han quedado con éste sin aquél. Todas estas concepciones de la metafísica occidental *deforman, alejan o suprimen al ser.*

Frente a las distintas *concepciones* del *ser* de esta metafísica, Heidegger sostiene que el *ser* no se manifiesta sino en el *ente,* precisamente porque es su *develación o presencia:* y que esta *presencia,* en la que el *ser* consiste, no se alcanza sino en el ente especial y único que es el *Dasein;* el cual, a su vez, no es tal o *Ser-aquí,* sino por constituirse como el *sitio* o el *en-donde* hace su epifanía el *ser,* en un encuentro inmediato, anterior a toda elaboración conceptual o constructiva del objeto. El *ser* no es sino *en el ente,* al que *des-oculta ocultándose* paradojalmente en él; y des-*ocultándose* sólo en el *Dasein,* en cuyo *des-cubrimiento el Dasein des-cubre* a la vez su propio *ser,* como *acogedor o casa del ser.* Tal la íntima e indisoluble vinculación heideggeriana del *ente y ser,* por una parte, y de *ser y Dasein,* por otra.

Ahora bien, este *ser* con que el ente *se hace* presente en el Dasein, como distinto de este *ente presenciante o de-velante,* ¿es realmente trascendente al *Dasein?* ¿Es la realidad o *presencia en sí* de un ente, que ya *es* en *sí* mismo antes de de-velarse en y por el *Dasein?;* o, por el contrario, ¿es una *pura presencia,* que fenomeno-

lógicamente se de-vela sólo en el Dasein como distinta de él, pero que se agota en esa *pura presencia en el Dasein*, sin referencia alguna de aquella *presencia en sí*? Juzgamos que Heidegger ha llegado al límite que le permitía su propio método fenomenológico: descubrir el *ser* como manifestación o *presencia* de los entes en el *ser* del *ente* singular del *Dasein*, y como distinta de este *ser*. Para afirmar la *presencia y realidad en sí* del ente, del *ser* en sí mismo, el filósofo de Friburgo hubiese necesitado ampliar su *método fenomenológico* con un *método y posición metafísicas*, y poder llegar así al fundamento ontológico que da explicación cumplida a aquella aprehensión puramente fenomenológica del *ser* como pura *presencia* distinta pero no trascendente al ser del *Dasein*.

II. – FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL Y METAFISICA TOMISTA

Si ponemos en contacto estos dos puntos fundamentales de la Filosofía existencial de Heidegger con la Filosofía de Santo Tomás, veremos que *aquél des-cubre fenomenológicamente* lo que éste *descubre y fundamenta metafísicamente:* el *ser* como pura *patencia* en el *Dasein* es conducido hasta el *ser en sí mismo*, como fundamento y explicación de aquella manifestación fenomenológica.

Santo Tomás sostiene y fundamenta que el *objeto formal primario* –lo que primero y como tal aprehende la inteligencia humana y que, por eso mismo, la especifica en su acto– es el *ens o quidditas rei materialis abstracte aprehensa*. Esta esencia no es inteligible o capaz de ser aprehendida por la inteligencia, sino mediante un acto abstractivo de ésta. Este acto, prescindiendo o dejando de lado las notas materiales, que sumergen en su *potencia* a la forma o *acto* de la esencia, convierte a la misma en inteligible o *de-velable* o aprehensible. En ese preciso momento la inteligencia la aprehende o da existencia o *presencia* en su propio *acto, presente a sí mismo*, a la *esencia* del *ser* trascendente. En el acto de entender se identifican intencionalmente –como *sujeto y objeto*– el *ser* del acto de entender, con el *ser* del objeto entendido, en sí mismos realmente distintos y en cuanto realmente distintos. El ente objetivo, pues, sólo se *de-vela* en su *ser o acto* en el *ser o acto* del entender. Tal de-velación del *ser* del ente objetivo en el ser del acto de entender, se realiza en la inmanencia de éste, pero como *trascendente* o realmente distinto del mismo.

Tal la fundamentación metafísica, que el *Intelectualismo Tomista* ofrece a la *aprehensión fenomenológica existencial* heidegge-

riana. Esta profundización y fundamentación metafísica no se puede lograr por *vía irracional o ex-sistencial*, como quiere Heidegger al interpretar el *pensar* como dar *cabida* a la *patencia o ser* del ente.

Esta afirmación del filósofo alemán se aproxima y evoca evidentemente la de Aristóteles de que *"el entendimiento es lugar de las formas"*, el lugar donde *se hacen presentes o se de-velan* las esencias. Afirmación que, a su vez, mediante un ajustado análisis gnoseológico-metafísico Santo Tomás ha conducido hasta su término y a la cual ha conferido todo su profundo sentido y fundamentación metafísica. Este poder dar cabida a todos los seres trascendentes en la inmanencia de su acto, le ha sido dado al *ser espiritual*, como remedio a su finitud, ya que la identidad intencional con el ser trascendente, con todo el ser, es una manera de adueñarse de él.

Heidegger ha insistido, en sus últimos escritos, en la paradojal realidad del *ser:* des-oculta y da *presencia* al ente, por una parte, y al des-ocultar a éste se oculta a sí mismo. La metafísica de Occidente, critica Heidegger, ha perdido esta viva realidad del *ser* porque la ha sustituido por su *concepto*. Esta crítica heideggeriana es acertada para gran parte de la filosofía occidental, que ha reducido el *ser* a la esencia, para usar la frase de Gilson. Pero, en cualquier caso, tal crítica no alcanza a Santo Tomás, quien ha de-velado en el seno del ente los dos elementos constitutivos: el potencial de la *esencia*, constitutivo de *tal ser o ente*, y el actual del *esse*, que da acto o realidad a la esencia o ente. Este *esse o ser* no añade ninguna nota esencial al ente, sino que simplemente hace que la esencia *sea* o *esté presente o tenga realidad en sí misma*. El *esse* o acto del ente no es en sí mismo inteligible o aprehensible por concepto; su realidad consiste en dar presencia o acto a la esencia. Al *juicio* de la inteligencia está reservada la aprehensión del ser o *esse* al reintegrar la *esencia* a la realidad existente de donde fue abstraida. Recién en este acto judicativo la inteligencia advierte la *presencia o ser* de la esencia, cuando afirma que tal *esencia es*, sin añadir nota alguna a la comprehensión esencial. Se ve cómo la observación fenomenológica de Heidegger encuentra una fundamentación metafísica en Santo Tomás.

Hemos visto cómo Heidegger vincula constantemente la *de-velación* o ser del ente al *Dasein* o ser del hombre: el *Dasein* es el ente singular en quien el ente se de-vela o *hace presente* como *ser*. Sin el hombre o *ser presente* a sí mismo no hay de-velación o *presencia* del ente. Tampoco hay ser-aquí o *ente presente a sí mismo* sin *de-velación del ser* del ente. *Fenomenológicamente* la observación de Heidegger es correcta: en el mundo de los entes no hay de-velación del ser sino en el ente que está *siempre presente* a sí mismo, es decir, que es consciente de sí y capaz des-ocultar el *ser* de los

demás entes. *Ontológicamente* la razón de tal situación del ser del hombre finca en la *espiritualidad* de su ser, capaz de de-velar y aprehender el *ser trascendente* de las cosas y el ser *inmanente* de sí mismo en el acto de la inteligencia. En efecto, la riqueza ontológica de la espiritualidad permite al acto de la inteligencia dar *presencia* en su inmanencia al ser o presencia trascendente del ente; y se supera así la *pura presencia del ente en el ser del hombre* de Heidegger, sin posible apertura a la trascendencia, por su método fenomenológico. Posición ésta que le impide a Heidegger romper la trama de la temporalidad e historicidad y alcanzar el Ser trascendente absoluto.

Esta identidad intencional en el acto de entender de los actos realmente distintos del *sujeto* y del *objeto,* supone en su origen y fundamento primero, el Ser imparticipado, causa a la vez del *acto* de inteligibilidad o verdad de los entes y del *acto* o verdad de la inteligencia, es decir, se apoya, en definitiva en una *identidad de Ser y Entender.* Es la verdad vislumbrada por Heidegger cuando dice que el *ente* se de-vela como *ser en* el *Dasein.* Sólo que esta descripción fenomenológica necesita ser *metafísicamente* fundada en su razón de *ser.* Vale decir que si la *presencia* del ente implica inmediatamente un *Dasein o ser presente a sí mismo* –por la conciencia o inteligencia– en el cual logra *de-velarse,* tal *de-velación* o encuentro, en la *identidad intencional* del acto inteligente, de la *presencia* o verdad del ente con la *presencia* o verdad de la inteligencia del hombre, *en sí mismas realmente distintas,* implica, en última instancia o en su *Causa primera* una identidad *real y formal de todo ser o presencia o verdad con toda inteligencia o de-velación de la misma,* que funda aquella *identidad intencional* de los *seres o presencia finita* con la *inteligencia también finita,* realmente distinta.

Si tenemos en cuenta esta *fundamentación metafísica* desde la esencia en sí del *ser,* veremos que las notas descubiertas por Heidegger se agotan en su pura presencia o *manifestación,* es decir, substituyen el *ser* auténtico o en sí por su puro *aparecer.*

Vale decir que es el *método fenomenológico* lo que ha impedido a Heidegger alcanzar el auténtico *ser* y lo ha confinado en su puro *aparecer o patencia* en el Dasein, confinado a su vez a pura patencia o aparecer *de-velante,* sin poder alcanzarlo en su auténtica *presencia o realidad* en sí trascendente. De este modo Heidegger cae bajo su propia crítica: haber *sustituido el ser* por una *patencia o aparecer* despojado del mismo. *Esta limitación del método fenomenológico* que ha conducido a Heidegger a esta limitación deformante de la auténtica realidad del ser, está agravada con su *método antiintelectualista o irracionalista,* que lo ha llevado a sustituir la verdadera realidad del *ser,* que es formalmente siempre *inmaterial* y

sólo captable, por eso mismo, por el *conocimiento espiritual* de la inteligencia, por las notas *existenciales,* que las más de las veces son notas empírico-sensibles; vale decir, que, al suprimir el conocimiento intelectivo y su objeto, se ha quedado con los datos de la intuición de los sentidos.

Más aún, estas dos limitaciones, que a la vez deforman el ser, objeto de la metafísica, están íntimamente subordinadas la primera a la segunda. Porque si el análisis fenomenológico heideggeriano del *ser* se detiene en él como *pura presencia* del ente *en el ser o presencia del Dasein,* no es sólo por una *limitación metodológica* de la fenomenología, sino y sobre todo por la imposibilidad misma en que se encuentra un "pensar", reducido a *intuición* no *intelectiva o conceptual* –que de hecho no puede ser sino sensitiva– para colocarse en un plano *estrictamente ontológico,* y aprisionado, por las condiciones materiales de la intuición sensitiva, en la *visión puramente fenoménica* o de un *puro aparecer del ser,* sin llegar a la aprehensión del mismo en su formalidad propia inmaterial, sólo de-velable a la inteligencia.

Paradojalmente la crítica dirigida por Heidegger contra la metafísica de Occidente se vuelve contra él; ya que sus reflexiones filosóficas han dejado intocado el *ser del ente* en su realidad trascendente propia, y lo han mutilado y sustituído por un puro aparecer o *presencia* en el ser o presencia del *Dasein,* a su vez destituído del ser inmanente en sí.

Reintegradas al ser trascendente las *de-velaciones del ser* del ente en el *ser del Dasein* y la de éste en el ser inmanente; y todo ello mediante la intervención del conocimiento intelectivo, el cual, precisamente por su inmaterialidad total o *espiritualidad* es capaz de *de-velar* y aprehender en su *acto o ser inmanente el acto o ser trascendente o presencia en sí del ente,* los des-cubrimientos de los penetrantes análisis fenomenológico-existenciales de Heidegger, no sólo logran conservar su intrínseco valor y desarrollar mucho más ampliamente su alcance en el plano del *aparecer* fenomenológico, sino que también y sobre todo logran integrarse *ontológicamente* en el auténtico *ser o presencia en sí* de la esencia o *substancia trascendente inmanente* –superando el puro aparecer fenoménico sensitivo, en que el ser permanece oculto o *velado*–, y a través de su respectiva actividad consiguen encontrarse e *identificarse intencional o inmaterialmente* en el acto de la inteligencia, en su *dualidad real de ser en sí trascendente y de ser en sí inmanente.*

CAPÍTULO XXVII

MÉTODO, SENTIDO Y ALCANCE DE LA INVESTIGACIÓN METAFÍSICA EN M. HEIDEGGER Y EN SANTO TOMÁS

I

1. *La posición de Heidegger en sus últimos escritos no modifica sustancialmente su posición inicial.*

El sentido del ser (Sein) de lo existente concreto (*des Seienden*) ha sido, desde *Sein und Zeit* hasta sus últimos escritos, el tema de las investigaciones de Heidegger. Si bien la finalidad de tal investigación, desde el primer momento y más en la actualidad, se dirige al tema central de la Metafísica: *qué es el ser*, la verdad es que Heidegger no ha trascendido la propedéutica a esta Ontología general, que es la *Ontología Fundamental*, limitándose hasta ahora al análisis fenomenológico del *ser* (*Sein*) de la existencia humana concreta de aquí y ahora (*Dasein*) y del *ser* de los demás entes en relación con él y en cuanto son o se hacen *presentes* o, en otros términos, en cuanto *de-velan* su *ser* en ella.

Lo que ha hecho en sus últimos escritos es poner más en relieve su primera intención metafísica y el carácter propedéutico de su análisis fenomelógico existencial, y sobre todo las relaciones entre el *ser* (*Sein*) y la existencia concreta (*Dasein*). Sólo por el *ser* de la existencia humana tiene sentido la pregunta del *ser* y se realiza la *presencia* del mismo. Advirtamos de paso que si la *verdad* no es sino el des-cubrimeinto del *ser*, la presencia o de-velación del *ser* del ente o cosa, llegamos a la conclusión de que *ser, verdad y presencia* en Heidegger expresan lo mismo. Ahora bien, este *ser —verdad o presencia—* no se manifiesta sino en la existencia (*Dasein*). La existencia, en efecto, dice Heidegger en sus últimos escritos, es la "casa" donde habita el *ser*, el "pastor" o "custodio" que guarda el *ser*. Vale decir, que al *ser* (*Sein*) no lo podemos encontrar sino en la propia existencia de cada uno; el *ser* sólo se nos de-vela como ex-sistencia o trascendencia finita, vale decir, no se nos revela en una pureza ontológica sino relativizado en finitud,

en temporalidad –y espacialidad– e historicidad del *Dasein*. En otros términos, sólo en el ser de la ex-sistencia concreta del *Dasein* –en nuestra conciencia– el ente alcanza *presencia*, se manifiesta o de-vela como *ser;* y es en este *ser* de la existencia donde se revela también el *ser* de los demás entes; los cuales pueden manifestarse como presentes, es decir, de-velar su *ser* en la *presencia* –conciencia– que, sin identificarse, sólo es en el *ser ex-sistencial*, que lo funda y relativiza con su propio ser existencial. En lo cual se ve que Heidegger no ha modificado substancialmente la posición inicial de su Ontología Fundamental de *Sein und Zeit*.

Sin embargo –es lo que subraya Heidegger en la actualidad– esta condición humana de encuentro del *ser* únicamente en la existencia, no importa una adecuación o identificación entre el *ser* y la *ex-sistencia*. El *ser* no se da o de-vela, no *se presenta* sino en la *ex-sistencia*; pero esta *de-velación*, esta *presencia* o *ser* no se identifica con el *ser* de la ex-sistencia, vale decir, con el *ser* de la conciencia. En esto Heidegger precisa y tal vez modifica en algo la Ontología Fundamental de *Sein und Zeit*.

Con lo cual se ve que el Filósofo de Friburgo no quiere cerrar la puerta a la trascendencia ontológica absoluta, y apunta a una posible aprehensión del ser en sí, del que la existencia sería una determinada participación o realización tan sólo o, en otros términos, a una posible *Ontología general* de la que la *Ontología Fundamental* únicamente sería un capítulo inicial, pero no exclusivo.

Sin embargo, la verdad es que Heidegger se cuida de afirmar tal posibilidad y más aún la realidad del ser fuera de lo existente y de la consiguiente Ontología General. Se limita simplemente a la afirmación de que el *ser*, aunque no se nos manifiesta sino en el existente finito concreto –en este *ser para la muerte* que es el *Dasein*– sin embargo no se agota necesariamente en él. Con más precisión y brevedad: el *ser* no se nos revela, no se hace *presente* sino en el *ser* de la existencia concreta y como existencia concreta –cuyo análisis pertenece a la Ontología Fundamental– pero no coincide necesariamente con él.

2. *El método empírico-existencial anti-intelectualista de Heidegger inmodificado hasta ahora.*

Heidegger se esfuerza por no dejarse encerrar en la Ontología Fundamental, por dejar la posibilidad de abrirse a una auténtica trascendencia y, por eso, no quiere ser llamado ateo. Su posición pareciera querer ser la del que, en un esfuerzo ininterrumpido, simplemente aún no ha llegado a la meta, sin excluir la posibilidad de alcanzarla; y en modo alguno la del que desespera de poder llegar más adelante, encerrado en la propia inmanencia existencial, y mucho menos la del que, negándola, la suprime.

Pero éste es precisamente el problema que suscita la posición actual de Heidegger: ¿podemos llegar a aprehender el ser en sí fuera de la existencia? ¿Podremos algún día llegar a saber o a sospechar siquiera de la realidad o de la posibilidad del *ser* en sí absoluto o de otros seres trascendentes, es decir, colocados más allá del ámbito de nuestra existencia, como *ser en el mundo y ser con nosotros?* Más precisamente, partiendo del planteo y método fenomenológico anti-Fundamental, ¿se pueden evadir en verdad los límites de esta ex-sistencia humana, tal como lo practica Heidegger en la Ontología Fundamental, ¿se pueden evadir en verdad los límites de esta ex-sistencia finita para alcanzar el ámbito ilimitado del ser en sí, absoluto, de un ser fuera y no relativizado por aquella ex-sistencia o temporalidad finita? ¿Se puede realmente ubicarse en el plano de una Ontología general a partir de la Ontología Fundamental?

Sean cuales fueren los reales propósitos y esperanzas del propio Heidegger, lo que realmente interesa a la Filosofía es saber si, lógicamente con su posición inicial, puede él evadir la inmanencia existencial finita, en la cual hasta ahora ha permanecido; más aún, si desde el planteo y solución de su Ontología Fundamental, desde la ex-sistencia irracionalmente revelándose a sí misma como pura temporalidad finita, abandonada a sí, en que se revela o se hace presente el *ser* del propio ente y de los demás entes del mundo, si es posible llegar y aun conservar sentido el *ser* en sí absoluto y la posibilidad de su realidad y de su revelación fuera de aquella existencia, y más todavía, si tiene sentido la misma referencia a una posibilidad del ser realizado o realizable fuera de la existencia concreta, sin que este ser y posibilidad de acceso y revelación no estén afectados y comprometidos desde su raíz por esta inmanencia y relativización finita y temporal, en que se fundan y son. Desde el análisis fenomenológico ex-sistencial, en que se sitúa Heidegger, creemos que no sólo es imposible el acceso a un ser en sí, trascendente y más allá de la propia existencia, con realidad independiente de ésta, sino que aun el mismo planteo de tal hipótesis es imposible y hasta informulable, impregnado como está por el ser de la misma ex-sistencia, en que se apoya y se funda.

Ahora bien, en sus últimos escritos Heidegger se ha limitado a precisar o poner en relieve algunos puntos de su Ontología Fundamental; y, contra lo que algunos prematuramente creyeron o esperaron, en lo substancial no ha modificado su posición primera, como él mismo lo acaba de afirmar.[1] Por lo cual, nosotros seguimos pen-

1 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tubingen, 1953. Reproducción del Curso hecho en 1935 con algunos cambios. Véase también el artículo de De Waelhens sobre este libro, en *Revue Philosophique de Louvain*, Febrero 1954, pág. 110 y sgs.

sando y sosteniendo que Heidegger no puede evadir lógicamente la inmanencia existencial, engrillado como está con las cadenas de su método fenomenológico existencial, empírico-irracionalista; que el *ser* no puede *de-velarse* o *presentarse* fuera del *ser* de la ex-sistencia, de la conciencia propia y, como tal, fuera de su relativización temporal finita. Si con el mencionado método no puede alcanzar el *auténtico* ser de la ex-sistencia humana concreta (n. 5), mucho menos podrá desde él alcanzar el *ser* trascendente, el ser en sí y absoluto, del que aquél es sólo participación finita y contingente. Unicamente modificado su punto de partida, sus *praesupposita* deformantes e impedientes *a priori* de toda Metafísica y aún de la misma Ontología Fundamental en su más hondo sentido, podría evadir la inmanencia existencial fenoménica o del *aparecer* o *verdad* existencial y alcanzar el plano rigurosamente metafísico del *ser* en el pleno significado de su noción. Conclusión que esperamos se entenderá mejor, una vez que hayamos expuesto el sentido de la investigación ontológica de Heidegger y la hayamos contrapuesto a la de Santo Tomás.

Cuando Heidegger se plantea el problema metafísico del ser, añade que es menester comenzar por analizar el *ser* de este ente existente —*Dasein*— en el cual únicamente se nos revela el ser y tiene sentido la misma pregunta sobre el *ser*. Es decir, puesto que sólo la existencia humana concreta es capaz de preguntar sobre él y, por eso mismo, sólo en ella se nos manifiesta el *ser*, toda investigación sobre el *ser* —*Ontología*— deberá comenzar por el análisis existencial de este ser de la existencia, en quien es el ser para nosotros, es decir, deberá comenzar con la *Ontología Fundamental* o del *ser de la ex-sistencia* concreta humana —*Dasein*— como previa a aquella Ontología general.

Y bien, ¿cuál es el sentido de esta investigación heideggeriana? ¿Qué es este ser del "ser ahí" o ex-sistencia del que Heidegger pretende quitar el velo? Tomadas superficialmente, las afirmaciones de Heidegger podrían inducirnos a creer que nos hallamos ante una verdadera inquisición metafísica, en la que se trata de descubrir el ser o esencia constitutiva e inteligible de la realidad existente concreta humana.

Nada más ajeno, sin embargo, a la intención de Heidegger. Si nos aplicamos con más cuidado a penetrar en el sentido de esta investigación de la *Ontología Fundamental* y del método adoptado para realizarla, llegaremos a la conclusión de que su autor no alcanza a traspasar el plano estrictamente empírico de lo inmediatamente dado al primer contacto con la realidad existente concreta, para ubicarse en el plano rigurosamente ontológico de la Metafísica; y que, en todo caso y cualesquiera sean sus reales intenciones, en el plano en que coloca su indagación es imposible la organización de la Metafísica y que la pretendida nueva fundamentación existencial de la misma es impracticable.

En efecto, Heidegger comienza por adoptar un método fenomenológico antiintelectualista. El ser de la existencia debe ser captado en una suerte de intuición anterior a la intervención de la inteligencia, que escamotea y oculta el *ser* originario de la existencia en el *objeto*, deformando y escondiendo la realidad primera del *ser* de la existencia en la dualidad de *sujeto* y *objeto* y creando así el consiguiente pseudoproblema de la aprehensión del ser trascendente, con las posiciones antagónicas consiguientes del *realismo e idealismo*, ambas sin salida por estar fundadas en este problema inexistente, ficticiamente creado por la inteligencia.

Precisamente porque Heidegger cree, como todos los existencialistas, que la inteligencia no penetra en el ser, sino que se coloca frente a él y lo desnaturaliza en su realidad originaria, sin *de-velarlo*, por eso intenta llegar a éste por una coincidencia intuitiva. Se trata de una aprehensión inmediata de lo singular existente concreto: de mi existencia de aquí y ahora.

Semejante intuición irracionalista, previa a la intervención intelectiva, consiste en la misma realidad singular existencial develándose a sí misma. La existencia no se capta desde un acto fuera de ella, como acaece en el conocimiento intelectivo propio de las *ciencias*, que nos colocan siempre frente a un *objeto;* su captación es ella misma una nota existencial, un modo de existir o de ser la misma existencia. Para comprender mejor tal afirmación, recuérdese que una vez suprimida la intervención intelectiva, queda suprimida correlativamente también la *esencia* como *objeto* suyo propio; y desde entonces el hombre concreto estudiado no es una esencia permanente, una substancia que ha alcanzado el acto de existir; su existencia no es algo en sí mismo fuera del acto o actividad o nota existencial en que *hic et nunc* se revela y es como un haber sido y una posibilidad de ex-sistir, vale decir, como acto o proyección actual hacia el mundo y el futuro desde la nada o, en otros términos, como pura *temporalidad finita*. Y bien, esta revelación intuitiva de su modo de ser es también una nota o modo de realizarse la existencia no distinta de ella misma.

La existencia, pues, que se da porque sí, sin razón de ser —ya que con la inteligencia no se la puede descubrir, puesto que no pertenece a un orden esencial o inteligible— es algo bruto o existente concreto, que se encuentra ahí y ahora sola y abandonada y sin ninguna vinculación con otro ser posible, con otro ser que la justifique; es lo *óntico* que llama Heidegger. Pero cuando esa existencia se realiza como *de-velación* de sí ante sí, cuando se efectúa como *des-cubrimiento* de sí, de su *ser* o modo de ser en la mencionada intuición, lo *óntico* se trueca en ontológico. Tal el sentido de la

verdad [2] en Heidegger: la existencia se quita el velo con que ónticamente se cubre habitualmente y llega a ser *ontológica*, a *de-velarse* ante sí, el *ente de-vela* su *ser oculto*, se hace *presente*. La verdad, pues, en la filosofía existencial de Heidegger no es sino este paso de lo *óntico* a lo *ontológico*, este descubrimiento del *ser* de la existencia por el método fenomenológico existencial, intuitivo y previo a la inteligencia e indistinto de la misma existencia.

No pretende este trabajo seguir a Heidegger en la investigación del ser de la existencia realizada por este camino; sino simplemente determinar el alcance del mismo, los resultados con él obtenidos y sus consecuencias filosóficas. Por lo demás, de tales análisis e investigaciones precisas nos hemos ocupado en nuestro libro: *Tratado de Existencialismo y Tomismo*.[3] Baste decir para nuestro intento que dos son los momentos principales de esta investigación: uno *fenomenológico*, puramente descriptivo de las notas en que se revela la existencia, tales como *"estar-en-el mundo"*, *"cuidado"*, *"proyecto"*, etcétera; y otro, en que, sin abandonar el método fenomenológico, se procura penetrar en la trama íntima de este *ser* de la existencia, que se *des-cubre* o se hace presente en la angustia como *"ser-para-la muerte"* y, más hondo aún, como pura *temporalidad* e *historicidad*.

3. *Ausencia de intuición espiritual, que dé acceso inmediato y directo al* ser, *contra la pretensión del método existencial de Heidegger.*

Ahora bien, en el orden espiritual natural el hombre no posee otro medio de aprehensión consciente del ser ajeno o propio que el de la inteligencia. Y ésta, según diremos luego, no es intuitiva sino abstractiva, no directamente aprehensiva de lo singular sino de lo universal (n. 11). La afirmación de una intuición espiritual de tipo racional o irracional ha sido propugnada frecuentemente en Filosofía y de diversos modos; pero la verdad es que nunca ha podido ser probada o puesta en evidencia, y menos aún la de tipo irracional, que no podría serlo sino inmediatamente por sí misma, y la verdad es que no tenemos conciencia de ella.

Hay conocimientos o aprehensiones inmediatas, como la del *ser* y primeros principios; pero son aprehensiones intelectivas y no rigurosamente intuitivas, realizadas con un acto realmente distinto del objeto aprehendido y supuesta la abstracción de los primeros conceptos. Es verdad que en todo acto de conocimiento intelectivo, éste es aprehendido por sí mismo, sin nuevo acto, junto con el propio sujeto; [4] pero fuera de que tal aprehensión no se da sino en un acto

[2] M. Heidegger, *De L'Essence de la Verité*, traduction et introduction de A. De Waelhens y W. Biemel, Nauwelaerts, Louvain, 1948.
[3] Emecé, Buenos Aires, 1955.
[4] S. Thomas, *De Verit.*, 10, 8.

conceptual o judicativo del propio entendimiento, no es directa y expresa, sino indirecta e implícita, y que para luego explicitarla es menester objetivarla o aprehenderla como *objeto* de un nuevo acto conceptual.

Es verdad también que el deseo, el temor y otros sentimientos análogos, y sobre todo el amor y el odio, ayudan a ver de un modo inmediato las cualidades o defectos, necesidades, etc., en la persona amada u odiada, pero si los analizamos más detenidamente, encontraremos que tales sentimientos, en sí mismos son ciegos y no nos descubren nada; pero que nos aplican con fuerza e impelen y aguzan la inteligencia a aprehenderlos.

Mucho menos se ve la posibilidad de una intuición del propio ser revelándose a sí mismo por su mismo acto de ser existencial, indistinto de sí. El hombre nunca aprehende nada sino por un acto distinto de la realidad aprehendida. Es un hecho de conciencia que se podría fundamentar metafísicamente en el modo de ser del propio hombre: en no ser él una substancia espiritual completa y menos un Acto puro. Tal intuición, en efecto, de un ser develándose a sí mismo en y por su propio acto de ser es sólo posible en un ser enteramente determinado como objeto y sujeto, es decir, totalmente espiritual, libre de toda indeterminación de potencia esencial o materia; y una tal intuición por su propio acto de ser o existir, sin distinción de sujeto y objeto, sólo es posible en la actuación infinita del ser, sin potencia o determinación alguna, en el Acto Puro de Dios.[5] Pero el hombre no sólo no es su Acto de existir y, consiguientemente, existe finita y contingentemente, por lo cual, como todo ser creado, necesita actuarse o perfeccionarse con una actividad distinta de su acto substancial [6]; sino que ni siquiera es plenamente su acto esencial, sumergida como está su forma en la potencia de la materia. Por no ser su acto de existencia —como todo ser que no es Dios— es una esencia que tiene finita y contingentemente existencia y *a fortiori* no es un acto de aprehenderse sino que ha de llegar a realizar tal cosa con una actividad distinta de su acto de ser substancial [7]; y por no ser puro acto esencial, pura forma —como las substancias enteramente espirituales finitas: los ángeles— no está en acto de aprehenderse directa e inmediatamente a sí mismo, sino que ha de actualizarse primero como cognoscente del ser de las cosas materiales exteriores, inmediatamente dado a su conocimiento de compuesto substancial de alma y de cuerpo, a su intuición sensible,[8] por donde comienza por conocer las cosas materiales o exteriores por sus sentidos.

[5] S. Thomas, *S. Theol.*, I, 54, 2.
[6] S. Thomas, *S. Theol.*, I, 54, 1.
[7] *Ibid.*
[8] Octavio Nicolás Derisi, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, C. IV, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

Pero aun dejando toda esta fundamentación metafísica, es un hecho de experiencia la ausencia de esta autorevelación ontológica de lo óntico existencial, indistinta del propio acto de existir, pretendida por el método fenomenológico existencial de Heidegger.

4. *Incapacidad de la intuición empírica para penetrar hasta el ser, oculto a su visión.*

La intuición que de hecho posee el hombre es la empírico-sensible de lo exterior del mundo e interior de la propia realidad. Se trata de una verdadera intuición, pues los sentidos nos entregan inmediatamente la realidad existencial concreta de las cosas y la nuestra.

Pero se trata a la vez de una intuición que no aprehende sino el ser concreto material: *"esto coloreado"*, *"esto sonoro"*, *"esta existencia concreta mía"*, sin aprehender formalmente el *ser* como tal. En tal intuición es aprehendido el ser de las cosas, pero sólo materialmente como velado u oculto, no formal o expresamente como *ser*. La razón metafísica de ello, la señala Santo Tomás en el impedimento qeu la materia ofrece a tal comprehensión, de la cual el sujeto cognoscente no puede abstraer a causa de su propia materialidad. Si el ser es como tal inmaterial, no podrá ser encontrado por una intuición material, que incide y aprehende, en cuanto tal, el ser material concreto, en el que el ser formalmente está inmerso y oculto en el no-ser de la materia y que, consiguientemente, en lo que él es como ser, es aprehensible en *potencia* y no en acto.

Precisamente por esta imperfección de la intuición sensible de no poder *des-cubrir* el *ser* formalmente —la esencia y aún la misma existencia como tales, que en sí mismas son inmateriales, aunque estén materialmente realizadas— es ella incapaz de captar el *objeto* y *sujeto* en su formalidad propia y en su dualidad real. La intuición empírica de los sentidos exteriores capta, sí, la realidad objetiva y simultáneamente la realidad subjetiva concretas, como términos de una tensión intencional; pero, al no penetrar hasta el ser esencial de ambos, no puede aprehender las notas concretas descubiertas de sus cualidades accidentales en el *ser* objetivo como distinto del *ser* subjetivo; ni aprehender, por ende, formal o expresamente la dualidad de *objeto* y *sujeto*. Aprehendiendo ambas realidades concretamente, la intuición sensible no aprehende formalmente la dualidad ontológica, porque no llega al *ser*, velado a sus ojos materiales; ni, consiguientemente, plantear se puede siquiera el problema del conocimiento: de si la realidad objetiva es realmente distinta o trascendente a la realidad subjetiva, ya que tampoco a ésta llega a captar formalmente tal. Como el *ser* mismo, que es objeto del conocimiento intelectivo, también este *problema gnoseológico* —con los consiguientes *metafísico y moral*— que se plantea en un plano enteramente inmaterial u ontológico, queda oculto a sus ojos, totalmente insospechado, más allá de sus posibilidades materiales fenoménico-concretas. Tal el caso de la vida consciente de los animales o de la sensible del mismo hombre, si bien en éste es más difícil aprehenderla desvinculada de la vida intelectiva, es decir, del conocimiento espiritual.

5. *La posición neo-empirista de Heidegger, causa de la pérdida de la visión del auténtico* ser *y, con ella, de la dualidad real de la existencia propia y del mundo, de la pérdida del ser real trascendente del mundo e inmanente del sujeto.*

Ahora bien, si nos atenemos al análisis de la *Ontologia Fundamental*, Heidegger no parece superar el plano de la intuición empírica. En efecto la intuición fenomenológica heideggeriana no alcanza a descubrir el *ser* o esencia del mundo y de la propia existencia.

Por esa razón, por una parte, el mundo pierde consistencia ontológica, reducido a fenómeno o *ser que no es sino por el ser del existente* que lo percibe o, mejor, reducido a mero término o soporte inmanente de la praxis o quehacer ex-sistencial. De aquí que el mundo, tal cual se revela en esta intuición empírica infra-intelectiva, no pueda concebirse siquiera como algo en sí, realmente distinto de la existencia, ni ésta pueda darse en el mundo. Existencia y mundo son los dos términos de una única realidad existencial dada en intencionalidad o trascendencia o, lo que es lo mismo, dada como *mundanidad* o *espacialiad*. Heidegger opina que esta intuición nos da la realidad existencial en su unidad originaria, superando la dualidad de *objeto* —mundo— y *sujeto* —existencia—, que posteriormente introduce la inteligencia escindiendo aquella realidad unitaria primera. Pero la verdad es que, lejos de tratarse de una unidad, que supera la dualidad introducida por la inteligencia, se trata inversamente de una intuición imperfecta que no alcanza a ser o de-velar una dualidad existente, precisamente porque ella no logra ubicarse en un plano ontológico o del ser formalmente tal, oculto a sus ojos materiales, y que sólo los ojos espirituales del intelecto son capaces de descubrir. Sucede con la intuición sensible —en que parece quedarse Heidegger— como con una visión en la obscuridad: la multiplicidad objetiva desaparece y se amalgama en una aparente unidad confusa, que luego una visión más penetrante, realizada en plena luz, llega a deshacer descubriendo uno por uno los objetos múltiples desaparecidos en su individualidad en las tinieblas. El intento de Heidegger, y en general del irracionalismo vitalista, de superar el planteo gnoseológico de sujeto y objeto, en que se debaten realismo e idealismo, llevándolo a una realidad integradora de ambos, no es sino el fruto de la imperfección de la intuición empírica, determinada por el origen material que impide llegar al *ser*, que, como tal,

es inmaterial. Cuando desaparece el no-ser o limitación de la materia en el conocimiento espiritual de la inteligencia, ésta logra llegar hasta la realidad del mundo y, correlativamente, del sujeto cognoscente, como a dos realidades distintas, precisamente porque han sido *de-veladas* en su *ser*, por el que se constiyen realmente distintas.

Que Heidegger no supere la posición empirista, se deduce del hecho que suprime la esencia o substancia permanente humana –o la desconoce totalmente– y la substituye por su actualidad o "notas existenciales", como puro devenir o quehacer, pura praxis, en que aquélla se manifiesta.

Lo inmediatamente dado en la intuición empírica interior es la actividad concreta, que implica, sí, en su unidad, la presencia del sujeto o substancia que la causa o sustenta, pero que ella no alcanza a *des-cubrir* formalmente. A la inteligencia está reservado el penetrar en el acto existente concreto para distinguir entre la actividad accidental transitoria y el sujeto permanente, que la causa y sustenta y que es perfeccionado por ella.

Lo dicho antes de la experiencia sensible exterior, que no alcanza a *de-velar* la dualidad real de sujeto y objeto porque no penetra hasta el ser y no llega a distinguir entre el *ser real* subjetivo y sus modificaciones accidentales, y el ser *real objetivo* con sus correspondientes accidentes, quedándose en una unidad fenoménica de sujeto-objeto, destituida de ser, se aplica ahora al orden interno: la aprehensión de la dualidad real de substancia y actos accidentales está reservada al conocimiento espiritual de la inteligencia, que, penetrando hasta la esencia del acto concreto o nota existencial, descubre y distingue el *sujeto* permanente de su actividad transitoria accidental con que aquél se perfecciona o actualiza.

La reducción del ser del hombre a sus *"notas existenciales"* –*"estar en el mundo"*, *"quehacer"*, *"cuidado"*, *"proyecto"*, *"decisión"*, *"ser para la muerte"*, *"temporalidad"* e *"historicidad finita"*– en una palabra, a pura actividad desde, por y para la nada, destituída de sujeto real o de esencia y de causa eficiente y final –también revelables sólo a la inteligencia– es otro indicio muy sugerente de que Heidegger no trasciende el plano de la intuición empírica ni llega al de la metafísica.

Pero ya el objeto mismo de la investigación de Heidegger, el ser existente concreto y el modo de alcanzarlo: por una autodevelación o intuición inmediata indistinta del acto mismo de existir concreto material, no es directa e inmediatamente revelable más que a la intuición sensible, que no lo alcanza como ser, por esas mismas condiciones materiales tanto suyas como del objeto. La única aprehensión del ser formalmente tal es espiritual, de la inteligencia. Pero la inteligencia humana no es capaz de tal aprehensión intuitiva de lo singular concreto: aprehende el ser por abstracción conceptual

y sólo indirectamente capta el ser individual concreto, según expondremos en la Segunda Parte de este trabajo. Para lograr una intuición de lo existente concreto sería menester un ser enteramente inmaterial o espiritual en acto de aprehender –*sujeto*– y de ser aprehendido –*objeto*–; y para que además se lograse por una intuición identificada con el propio ser aprehendido sería menester un Acto Puro, en quien inteligilidad e inteligencia, ser y pensar, fuesen idénticos. Pero en un sujeto que es también material, como el hombre, no cabe otra intuición para aprehenderlo inmediatamente que no sea ella también material. Y no tenemos más intuición material que la empírico-sensible. Por eso, decimos que ya el intento mismo de la aprehensión inmediata del ser existente concreto, pretendido por Heidegger, lleva o, por mejor decir, implica lógica y necesariamente una posición empirista de tipo sensista.

6. *Diferencia entre la imperfección de la experiencia y la falsedad contradictoria del empirismo, en general, y en especial, del neo-empirismo existencialista.*

Ahora bien, conviene advertir, sin embargo, que la *intuición empírica* se detiene en lo fenoménico-concreto sin penetrar en la esencia constitutiva del *ser* –y en su correlativa y verdadera existencia– ni en su consiguiente dualidad de *mundo* u *objetos* mundanales y de *yo* o *sujeto cognoscente*, y de *substancia* y *accidente*. Sólo en la luz del *ser* real –actual o posible– se puede descubrir la auténtica realidad trascendente e inmanente y la íntima estructura del sujeto y objeto, compuestos de existencia y esencia y de substancia y accidentes. La intuición empírica simplemente no llega a *des-cubrir* ni a *ver el mundo metafísico* o del *ser como tal*. Pero *tampoco lo niega* ni *podría negarlo*, pues para ello necesitaría aprehenderlo y de alguna manera ubicarse en el plano inmaterial inteligible del *ser y dejaría* de ser *ipso facto* aprehensión empírica para convertirse en espiritual, intelectual.

En cambio, el *empirismo* es una posición filosófica y, como tal, de la *inteligencia*, que se aferra a no admitir más que los datos o fenómenos manifestados por la experiencia, negando un *objeto* propio de la inteligencia. Con lo cual ya no se detiene simplemente en los datos empíricos, como la experiencia, sin afirmar y negar el *ser*, objeto de la inteligencia y de la Metafísica, que la trasciende; sino que *con la inteligencia* niega precisamente la existencia del *ser*, del mundo inmaterial ontológico, pretendiendo encerrar todo el *ser* en su *aparecer* fenoménico.

Mas si la *experiencia* es un conocimiento *imperfecto*, por detenerse en los *fenómenos* concretos sin llegar al plano estrictamente metafísico del *ser*, el *empirismo*, en cambio, es una posición filosófica

falsa, que con la misma inteligencia niega el objeto de la inteligencia: el mundo de las esencias reales, trascendentes o más allá de los fenómenos empíricos, lo cual implica no sólo una extralimitación de los datos empíricos que no pueden afirmar pero tampoco negar la realidad esencial sino una evidente *contradicción:* la de negar todo objeto trascendente a la experiencia, negación que no puede hacerse sin apoyarse y sin afirmar ese ser trascendente negado, que, como *objeto* trascendente da consistencia y sentido a la negación; o, lo que es equivalente, la de negar el valor propio de la inteligencia con la misma inteligencia.

7. *Imposibilidad de la aprehensión del ser auténtico y de su trascendencia y de la ubicación en un plano estrictamente metafísico, en Heidegger, determinada por su posición metodológica neo-empirista irracionalista.*

Ahora bien, Heidegger reincide en esta actitud empirista, cuando no se atiene puramente a la intuición empírica de *"estar en el mundo"* y demás *"notas existenciales"*, sino que, en actitud intelectual, se coloca más allá de la pura experiencia —con sola la cual, por lo demás, no habría filosofía, que es obra esencialmente de la inteligencia— y quiere reducir a ella el *ser* del mundo y de la existencia concreta, negando toda *esencia* —objetiva y subjetiva— trascendente a ellos. Vale decir, que Heidegger no sólo se detiene en los datos de la *experiencia* sin llegar al plano de la esencia constitutiva —en lo cual no habría error, bien que sería imposible todo juicio y filosofía— sino que en actitud *empirista* quiere encontrar en esos mismos datos y sin salir de su plano rigurosamente empírico el *ser* de la existencia humana y, en él, el *ser* del mundo.

La diferencia entre el neo-empirismo de Heidegger y el empirismo clásico —y en pos de las huellas de éste, el positivismo del siglo pasado— está en que éstos simplemente negaban o juzgaban inaccesibles el mundo del *ser en sí,* de las *esencias reales* —en acto o en potencia— y, con ello, declaraban imposible la Metafísica —*agnosticismo*—; mientras que la filosofía de la existencia de Heidegger y, en general, el existencialismo están conformes con él en no admitir este mundo de *esencias* y *ser* en sí —revelable sólo por vía intelectiva— y la consiguiente *Metafísica* u Ontología tradicional, de tipo intelectivo y de esencias objetivas, y en reducir el *ser* y *verdad* a su *aparecer* o *presencia* en la conciencia; pero se diferencian de ellos, en querer encontrar el *ser* del mundo y de la existencia en este plano de la intuición empírica, en la propia conciencia. El ser de la existencia —en la que *es* o se hace *presente* el *ser* del mundo y en la que, añade ahora, es el *ser* o *presencia* porque es el *ser* de la propia existencia y del mundo— dirá Heidegger y, en pos de él los existencialistas, no está ni por encima ni por debajo, ni antes ni después,

sino sólo en el mismo *ex-sistir* como auto-elección o creación libre, como pura actividad o devenir, que se agota en su propio *aparecer.* Es decir, que la filosofía de Heidegger y del existencialismo —a diferencia del empirismo clásico— no abomina de la Metafísica sino del tipo intelectualista de la Metafísica y pretende llegar al *ser* y hacer una *Metafísica empírica* o intuitiva, en la que el *ser* se agota en su *presencia* (Heidegger) o en su *aparecer* (Sartre). Bajo este aspecto Heidegger y el existencialismo son tributarios más que del empirismo sensista, del *vitalismo,* cuyo representante máximo y más inteligente —pese a su antiintelectualismo— ha sido Henri Bergson.[9]

Precisando aún más esta compleja posición, podríamos decir que en virtud del objeto y método de su investigación, quedándose de de hecho en los datos de la intuición empírica y negando todo el orden esencial del ser en sí que los trasciende, sólo revelable a la inteligencia, como lo hemos visto a través de sus propios análisis, sin superar esos datos —hasta aquí con el empirismo clásico— Heidegger y el existencialismo pretenden *de-velar* el *ser oculto* en ellos por una intuición indistinta del propio *ser* de la existencia y construir así una *Metafísica* u *Ontología existencial empírica irracionalista* —una *Ontología fundamental*— en que lo óntico o *ser concreto* existencial se convierte en *ontológico* por su *descubrimiento de sí ante sí* en la conciencia por un acto no distinto de la misma existencia concreta, por un acto no de contemplación, sino de *facticidad* o *libertad;* siguiendo en esto las huellas del vitalismo, especialmente de Bergson, bien que con una dirección marcadamente materialista en pos de Nietzsche.

Ahora bien, ya hemos notado que la afirmación de tal intuición no sólo está contradicha por nuestra experiencia, sino rechazada por los principios de la Metafísica. Fuera de que tal posición encierra la confusión del orden de la *realización del ser* como *deber-ser* o *deber llegar a ser* —actividad *práctico-libre*— con el de su *aprehensión— actividad contemplativa del ser como es en sí—.*

Y si no existe tal intuición espiritual del ser, desde que excluye además la inteligencia, Heidegger se queda de hecho en el *empirismo,* y el *ser* por él buscado y afirmado en su *Ontología Fundamental* no supera el orden puramente fenoménico, no llega al *ser* real, al ser formalmente tal, ni, por ende, logra ubicarse en una posición estrictamente metafísica. Claramente lo afirma Sartre, apurando las consecuencias de este empirismo radical que también está en Heidegger, cuando niega que haya un fenómeno o apariencia de un *ser,* en sí oculto y más allá de ella, sino que no hay más *ser* que el *ser*

[9] Cf. NIMIO DE ANQUIN, *El Bergsonismo, anagogía de la experiencia,* "Sol y Luna", Nº 6, p. 13 y sgs., Buenos Aires, 1941.

de su fenómeno: el *ser* consiste y se agota en su *aparecer*, la *realidad es puramente fenoménica*. Otra vez el retorno al *esse est percipi* del empirismo clásico.

Los últimos escritos de Heidegger, lejos de modificar, confirman esta posición suya, *empirista* desde su comienzo. El *ser* y la *verdad* se identifican con la presencia en el *ser* de la existencia, en la conciencia del *Dasein*. Los entes del mundo y el ente de la propia existencia o *Dasein* no llegan a *ser* sino en cuanto se hacen *presentes*, en cuanto penetran en la *presencia* del *Dasein*. La diferencia de los entes del mundo y de la propia existencia en favor de ésta, del *Dasein*, está en que la *presencia* o *ser* de la conciencia, por el *que son* o llegan a *ser* los demás entes, se realiza *siempre* en el *Dasein*, aunque no se identifiquen o coincidan con él; mientras que los entes del mundo carecen de tal privilegio y no llegan a *ser* sino en cuanto penetran en el *ser* o *presencia*, que sólo se da en el ser o conciencia de la existencia o *Dasein*.[10]

Vale decir, que el *ser* de los entes –tanto del mundo como de la propia ex-sistencia– no se da sino en la *presencia o patencia*, en su penetrar o *aparecer* de la ex-sistencia, en cuanto ésta es el único ente en que esa *presencia* o *develación* del ser es posible, o sea, el único ente *consciente*. La develación del *ser* de la propia existencia *se da siempre*; no así la de los otros entes cuyo arribo a dicha develación ontológica es un punto que permanece inexplicado en Heidegger.[11]

Con lo cual se está afirmando la realidad o *ser* de los entes sólo en cuanto están en la conciencia existencial y se los está minimizando a su *estar presente*, a su *aparecer*. Es verdad que Heidegger no niega un *ser* real, en sí, trascendente y más allá de su *aparecer*; pero tampoco lo afirma ni parece interesarle siquiera. Más aún, es un problema que rebasa las posibilidades mismas de su método de análisis fenomenológico existencial y que, por eso, ni siquiera sentido puede conservar y mucho menos recibir solución, que no sea la de la inmanencia existencial. Si los entes no se develan sino por el *ser*, y el *ser* o *presencia* no es sino en el *ser* de la ex-sistencia, de cuyo *ser* o *presencia participan* y por el cual *son* los demás entes, no se ve qué sentido pueda tener la búsqueda de un posible *ser* trascendente, que sólo podría *ser* y estar fundado en el *ser* de la ex-sistencia.. Todo ser queda *comprometido y aprisionado y fundado* en el *ser* de la propia ex-sistencia, que a su vez y en definitiva, no es sino *temporalidad e historicidad*.

Por debajo de todo ese planteo y solución está, determinándolo el *empirismo antiintelectualista*, que impide la aprehensión del *ser*

10 A. De Waelhens, *Chemins et Impasses de l'Ontologie Heideggerienne*, pág. 39 y sgs., Nauwelaerts, Louvain, 1953.
11 *Ibid.*

en su realidad absoluta, en sí, trascendente e inmanente, que impide llegar a la *esencia* o substancia y que se detiene en el *aparecer* fenoménico; el cual, destituído de aquel verdadero *ser* esencial o substancial –en el cual logra sustentación y sentido aún el *ser* accidental– está privado de toda consistencia o realidad en sí y no puede ser sino en el *ser* o *presencia* del que lo capta –otra vez: *esse est percipi*–; *ser* inmanente a su vez también *des-esencializado* y que no es sino por la nada y, en definitiva, él mismo *nada*.

De aquí que en esta posición empirista, el *ser* alcanzado no sea el ser *auténtico*, el *ser* de la Metafísica: aquello que da realidad al hombre y a las cosas, constituyéndolos en sí mismos y en lo que verdaderamente son. El *ser* está reducido a su *presencia o aparecer* –apariencia o fenómeno– en la existencia concreta, cuyo *ser a su vez* no es sino pura *temporalidad* o devenir des-esencializado –*"anonadado"*– finito. El *ser* no es sino en esta relativización total que, en definitiva, es *nada*. Es la *nada*, por eso, quien funda y da sentido al *ser* de la ex-sistencia, en quien a su vez se funda y sostiene todo otro *ser*, que no es sino por él. *Ex nihilo fit ens, dice* Heidegger.

Esta posición empirista de tipo irracionalista es lo que impide alcanzar el *ser* auténtico –no sólo la esencia sino también la existencia genuina, constitutivas de la realidad– que trasciende el orden de los fenómenos inmediatamente dados en la experiencia; y lo sustituye por un *aparecer* o *presencia* fenoménica. Todo el análisis existencial y la búsqueda de su fundamento no trasciende en Heidegger el plano rigurosamente empírico. Y una vez que la realidad exterior e interior, de mundo y de yo, ha sido privada de *ser*, sólo queda un puro *aparecer* destituído de toda trascendencia –y también de toda inmanencia– posible, se retorna al solipsismo idealista, pero no por absorción de la realidad trascendente en un Ser Absoluto y divino, sino inversamente por *disolución de toda realidad en la nada*: *por nihilismo*.

Semejante tesis empirista se agrava aún más en Heidegger y en el existencialismo, en general, por su *irracionalismo*, que pervierte y trastrueca también el orden puramente fenoménico objetivo en un desorden de fenómenos caóticos y sin sentido, puramente *fáctico* o creador. El *esse* ya ni siquiera es el *percipi*, una aprehensión puramente subjetiva del fenómeno objetivo, pero que se impone al sujeto, sino que el *esse est fieri*, un puro autocrearse desde la nada, por la nada y para la nada, destituído de todo auténtico ser: *ex nihilo fit ens*.

Y llegamos así a la substitución de la *verdad* por la *libertad*, como pura y total autoelección del *ser* de la existencia. El *ser* de la existencia no es algo que es en sí y que aprehendemos como *verdad*; es un llegar o, mejor, un *querer* llegar a ser, una pura autolibertad creadora de sí misma. Y así se llega a la confusión del orden de la

contemplación del ser dado, cual es en sí, con el de la práctica o acción modificadora del mismo: a la sustitución y absorción de la *verdad* por la *libertad.*

En última instancia, lo que en Santo Tomás es el *Ser* o *Acto Puro,* por cuya participación parcial eficiente, final y ejemplar los demás *seres son* en su esencia y llegan a tener existencia, es la *nada* para Heidegger y el existencialismo.

De aquí que, pese a sus pretensiones ontológicas, Heidegger no alcance el *ser* estrictamente tal ni logre ubicarse en un plano rigurosamente metafísico, y que el objeto de sus investigaciones resulte un *híbrido*: un *objeto fenoménico* de la intuición empírica tratado como si fuese el *ser* de la Metafísica, y reducido además a *practicidad* o *facticidad pura.* Con lo cual sus investigaciones resultan también una *Pseudo-ontología,* una *Pseudo-metafísica,* una inquisición acerca del *ser,* del *ser* de la existencia humana realizada en un plano empírico material, donde tal *ser* –en sí siempre inmaterial– no se manifiesta ni puede manifestarse y, consiguientemente, es *sustituído* por su *presencia* o *aparecer fenoménico,* vaciado de su auténtica realidad, un *aparecer,* en una palabra, tratado como si fuese un verdadero *ser.*

La inquisición heideggeriana, en última instancia, constituye una investigación de intención inicial metafísica por descifrar el sentido del *ser,* comenzando por el *ser* de la existencia humana; pero a la vez un esfuerzo metafísico frustrado, a causa de no haberse colocado en un terreno enteramente inmaterial –único en que se *de-vela* y manifiesta el *ser,* comenzando por el *ser* de los entes materiales, dado, bien que de una manera oculta, en la intuición empírica– por no haberse colocado a su vez en el único camino capaz de alcanzarlo y que no es otro que el de la aprehensión totalmente inmaterial o espiritual del conocimiento conceptual y judicativo del entendimiento.

Por eso, tras la apariencia de una semejanza entre el objeto de la investigación metafísica en el Tomismo y en el Existencialismo, hay una radical diferencia: el *intelectualismo tomista* busca el *ser* o *esencia* inteligible, inmaterial, de las realidades concretas, fenoménicamente aprehendidas en la experiencia; en cambio, la inquisición de *Heidegger,* aunque dirigida también a descubrir el *ser* de la realidad existente, sin embargo, por las razones del método irracionalista apuntadas, semejante búsqueda del *ser* no puede trascender el plano de la empiria material, donde el *ser* en verdad permanece formalmente oculto, y es sustituído por un *pseudo-ser*: la *"presencia"* (Heidegger) o *"el ser del fenómeno"* (Sartre), vacío de *esencia* y de auténtico *ser real,* y la Ontología o Metafísica es sustituída por una *pseudo-ontología,* que, destituída de su verdadero objeto, en vano forcejea por encontrarlo y sólo logra sustituirlo con sus *apariencias.*

Tal falta de visión del *ser,* está determinada por el *empirismo,* en que se ubica Heidegger y el existencialismo; el cual, en última instancia, no trasciende la intuición empírica y su objeto y es incapaz de captar un objeto en sí mismo inmaterial, como es el *ser.*

Desde esta misma *raíz empirista* del existencialismo de Heidegger se comprende por qué las mismas *notas existenciales de temporalidad e historicidad,* en que se *de-vela* el *ser* de la existencia concreta humana, no sean sino en su *aparecer actual* el pasado y el futuro con la misma muerte –que clausura y da finitud al ser de la existencia– constituitivos del ser de la existencia; no son sino en su *aparecer actual* en la conciencia. El *ser* de la existencia no es sin pasado ni futuro, pero pasado y futuro con la misma muerte *no son* sino por y en la presencia del *presente.*

De esta raíz del *neo-empirismo irracionalista* surgen también las demás notas del existencialismo heideggiano: a) un larvado *materialismo* –que en Sartre arroja la máscara–, que no supera las notas existenciales o *aparecer* dado en la intuición, *de facto* empírico-sensible, según lo ya expuesto; b) un *psicologismo* –así llamó Husserl a la filosofía de Heidegger– que reduce o funda todo el *ser* en el *ser de Dasein,* y a éste a su vez lo reduce a devenir existencial o *temporalidad e historicidad;* y c) un *agnosticismo metafísico,* que hace imposible la aprehensión de todo ser inmanente y trascendente al *puro aparecer.*

8. – *Conclusión: consecuencias nihilistas en el plano metafísico y moral del neoempirismo irracionalista antimetafísico de Heidegger.*

Este *neo-empirismo irracionalista* va a desembocar aún más lejos, si cabe: al *nihilismo,* al *ateísmo,* al *inhumanismo* y al *amoralismo* más radical. En efecto, un *ser des-esencializado,* que no llega a *ser* y se queda en su puro *aparecer* o *presencia,* en rigor, es un *ser absurdo,* que se deshace en la *nada.* Consecuencia que Heidegger y Sartre admiten en el sentido de que el *ser* de la existencia, como pura ex-sistencia o facticidad o temporalidad des-esencializada, no *es* sino desde, por y para la *nada.* La afirmación de la supremacía de la *nada* sobre el *ser* constituye el núcleo de esta *pseudo-ontología* –tal como puede verse en *Was ist Metaphysik*– que se devora a sí misma por la contradicción.

Y si con una intuición empírico-irracional no se puede llegar hasta el auténtico *ser,* constitutivo del *ser existente,* hasta su *esencia* inteligible, y sólo se aprende su sucedáneo, este *ser* absurdo o *aparecer* de la ex-sistencia, desde el cual es imposible alcanzar el *ser*

real –en acto o en potencia, inmanente o trascendente– se ve que mucho menos se lo puede trascender para alcanzar su causa: su Causa eficiente primera y su Causa final última, sobre todo; y que esta inquisición híbrida de intuición empírica, tratada como intuición metafísica, no puede salir de la inmanencia existencial, y que es imposible en tal filosofía referirse siquiera a un *Ser en sí,* aun como posible, que trascendiera y del que, como Fuente y Causa originaria, participara el *ser* de la existencia concreta. Una visión del *ser del hombre* dentro de una visión del *ser total,* una integración de la *Ontología fundamental* en la *Ontología general* o Metafísica, lógicamente está excluída de la investigación de la filosofía existencial de Heidegger, cualesquiera sean sus reales intenciones en sus últimos escritos, en los que podría aparecer un conato por romper los vínculos del *ser* existencial concreto para alcanzar el ser en sí, del que aquél sería sólo una participación o realización, cuando afirma que, si bien el *ser* o *presencia* no se realiza sino en el *ser* o *presencia* de la existencia –conciencia– no se identifica sin embargo con él.

Igualmente, perdido el auténtico *ser* trascendente e inmanente, sin *esencia humana* y sin Fin o *Bien trascendente* a ella, se pierden los dos puntos ontológicos necesarios, de partida y de llegada, del perfeccionamiento humano y, consiguientemente, se hace imposible una auténtica *Moral* individual y social, y pierde todo sentido el verdadero *humanismo y cultura,* como obra de desarrollo específicamente espiritual del hombre; se sigue el *amoralismo* más radical y el hundimiento de todo lo humano en el caos de la vida inferior instintiva y material sin control del espíritu. Y es por aquí, por donde el existencialismo tiene sus conexiones con el *materialismo marxista* y con el *materialismo freudiano.*

En *síntesis,* que la intención metafísica primera de Heidegger es malograda por su posición metodológica anti-intelectualista, que, desde el comienzo de su obra, le priva del único camino de acceso a su verdadero objeto, el *ser inmaterial,* el cual, en cuanto tal, es inteligible o aprehensible por la inteligencia, y por su intento, intrínsecamente vinculado a su método anti-intelectualista, de alcanzar de un modo directo e inmediato la realidad concreta, la existencia propia, por una intuición, que, precisamente por quedarse en lo individual –que lo es tal por su materia (Cfr. P. II de este trabajo) – no puede trascender los fenómenos empíricos y dejar de ser ella también material o sensitiva, con la consiguiente imposibilidad de acceso al *ser,* oculto en su inmaterialidad esencial a esta visión material, y con el lógico trastrueque y deformación de la realidad y del objeto de la Metafísica, que toma como objeto suyo, como *ser,* lo que es únicamente su *presencia* o *aparecer fenoménico* dado en la experiencia; trastrueque, agravado por el irracionalismo, que aun

a tales fenómenos los convierte en un *aparecer fáctico,* sin sentido y absurdo, y que culmina en un inmanentismo absoluto puramente existencial y contradictorio.

II

9. – *Valor ontológico de la inteligencia.*

Todo el esfuerzo filosófico de Santo Tomás se dirige a penetrar y develar el *ser* de las cosas y del hombre y, por él, alcanzar el *Ser* de Dios.

Ya dijimos que aparentemente Heidegger dice lo mismo. Sin embargo, hay una diferencia radical en el camino en que se coloca la investigación de uno y del otro y, consiguientemente, en el término a que aquélla realmente conduce.

En Santo Tomás la inteligencia no está dejada de lado y, si bien está determinada a obrar de acuerdo a la limitación de su propio ser y a las condiciones materiales de su ejercicio, está salvaguardada en todos sus derechos y en todo su alcance ontológico y empleada de acuerdo a las exigencias de su propia esencia, como el único medio legítimo para alcanzar el plano inmaterial, en que se descubre y aprehende el *ser.*

El valor de la inteligencia no puede ser demostrado sin una flagrante petición de principio: sin suponer ese valor, ya que éste sería demostrado por la misma inteligencia. Pero a la vez el valor de la inteligencia, añade Sto. Tomás ([12]), no puede ser negado ni puesto en duda ni, por eso mismo, necesita demostración; ya que todo intento de negarlo o ponerlo en duda se apoyaría en dicho valor. En efecto, la inteligencia ni siquiera puede formular una negación y una duda sin sostenerla en el *ser* trascendente, como en su término objetivo, y en el principio de contradicción, que le da sentido de negación o de duda. Sin este *ser* y *este principio* ningún juicio de la inteligencia conserva sentido siquiera, y la actividad mental misma se hace imposible y se diluye en lo impensable. Siempre que formulamos un juicio: que afirmamos o negamos o dudamos, afirmamos o negamos o dudamos de *algo* de un *ob-iectum* o *ser trascendente* o distinto al propio acto; estamos dando un sentido de identidad –*juicio afirmativo*– o de negación de identiad –*juicio negativo*– o de no ver si hay identidad o no identidad –*juicio dudoso*–, con lo cual estamos afirmando el principio de contradicción y el valor objetivo trascendente de la propia inteligencia. Si cuando

12 *In Metaphysicam,* L. IV, n. 343.

dudo de algo, pudiese dudar en verdad del principio de contradicción o del valor de la inteligencia, *ipso facto* se derrumbaría mi duda, pues desde este momento dudar y no dudar sería lo mismo, cosa que tampoco y ni siquiera puedo formular sin aquel principio. Como un cuerpo organizado al que se se le quita la columna vertebral se deshace como tal, así también se derrumba y se diluye en el caos el pensamiento sin principio de contradicción y sin un ser trascendente en que se funda.

Por lo demás, la inteligencia no puede negar o poner en duda su capacidad de aprehender el ser trascendente, sin referirse a él y aprehenderlo, consiguientemente, de alguna manera, siquiera sea para negarlo; con lo cual su esfuerzo, por negarlo o ponerlo en duda, resulta imposible, porque *contradictorio*.

De este modo Santo Tomás deja asegurado el único instrumento con que poder llegar a aprehender el *ser* y realizar la Metafísica, y que no es otro que el de la inteligencia. En efecto, ya hemos visto antes (Nº 5) que, fuera de la inteligencia, el hombre no posee otro medio de llegar y aprehender el *ser* formalmente tal.

10. – *Las limitaciones del conocimiento intelectivo humano, de la esencia abstracta y genérica de las cosas materiales, impuestas por las condiciones materiales de su existencia espiritual en unión substancial con la materia.*

Frente a la realidad concreta, exterior e interior, intuitivamente dada en la experiencia sensible desde su aspecto accidental o fenoménico, la inteligencia penetra hasta la *esencia, de-velando* así el *ser* constitutivo de la realidad. Los sentidos perciben la realidad o el ser existente concreto; la inteligencia, en cambio, cala y llega hasta *lo que* la realidad *es*, hasta *de-velar* aquello *por lo que* la realidad *es lo que es, tal* realidad: el *ser* desde su *esencia*.

Inversamente, mientras los sentidos perciben la realidad en su riqueza individual existente, la inteligencia no logra penetrar y develar su esencia sino a costa de sus notas individuales existenciales. Es un hecho de conciencia que nuestra inteligencia no aprehende las esencias sino *abstracta* y *universalmente*. La esencia individual, lo que la realidad es en su ser individual concreto, escapa a su aprehensión directa y queda siempre velado en su misterio ontológico intransferible.

Más aún, de la esencia específica de la cosa la inteligencia empieza por aprehender sus notas más universales, y únicamente en nuevos actos, cada vez más penetrantes, va descendiendo y descubriendo sucesivamente las diferencias genéricas más próximas a la realidad individual, sin alcanzar nunca la última diferencia, exclusiva de ésta. Más todavía, si exceptuamos la esencia del propio hombre, nuestra inteligencia ni siquiera llega a conocer ninguna esencia por su diferencia última específica. Esta deficiencia de aprehensión intelectiva de la esencia por su inteligibilidad específica hace necesario al hombre el conocimiento sensible para aprehender por sus manifestaciones exteriores materiales tal esencia, y más todavía para aprehender su individualidad concreta.

La organización de estudio de estos caracteres sensibles como manifestación fenoménica de la realidad esencial, da origen a las ciencias inductivas o empíricas, que vienen así a suplir, con sus conocimientos generalizados de los datos empíricos, la visión de la esencia inteligible, velada a la aprehensión directa de la inteligencia.

Esta doble limitación de la inteligencia en la aprehensión del ser individual: la de no aprehender la esencia existente individual y la de no aprehender siquiera la específica, que es un hecho de conciencia, encuentra una fundamentación metafísica en la doctrina aristotélico-tomista de la *materia*. En efecto, la materia, el principio por el cual las cosas materiales son tales, es un principio de limitación, una potencia o *no-ser del ser;* "no es la esencia, ni la cualidad, ni la cantidad ni cosa alguna con la cual se determina el ente", dice Aristóteles ([13]) ; es un puro *no-ser* o *no-acto real* en el seno del ser. Por eso, la materia no añade ninguna determinación o nota específica a la esencia; simplemente recibe y coarta la forma y las notas específicas, que ésta implica y trae consigo como acto esencial. La forma, y el principio determinante de la especie por ella dado, puede multiplicarse una y otra vez sin ser modificado en sus notas constitutivas, gracias a la materia que la individualiza ([14]).

Ahora bien, la materia no puede ser directamente aprehensible por la inteligencia, por carecer de determicanión o acto. Sólo lo es indirectamente, como limitación o no-ser de la forma. De ahí que la inteligencia humana en los seres materiales directamente sólo aprehenda la forma, el principio determinante de la esencia con sus notas constitutivas, *abstracta* de las notas materiales. Y como la materia es principio de individuación, y únicamente lo individual puede existir como tal ([15]), síguese que la inteligencia directamente sólo aprehende la esencia universal o abstracta de las notas individuales y de la existencia concreta.

Por otra parte, la inteligencia humana no es inteligencia de una substancia espiritual completa, sino de un alma espiritual unida substancialmente a la materia, con la cual constituye el compuesto humano, principio del conocimiento sensible. Esta unión substan-

13 *Met.*, VII, 3, 1029 a 20.

14 ARISTÓTELES, *Met.*, V, 6, 1016 b 32; y SANTO TOMÁS, In L. c., lect. 8, Nº 876; *In Boët. de Trin.*, 4, 2 ad 4; *S. Th.*, III, 77, 2.

15 El universal *a parte rei* es contradictorio, pues sería uno y múltiple a la vez en el mismo orden de la realidad existente.

cial del alma espiritual con la materia hace que aquélla no logre ponerse en contacto con su objeto formal, el ser en sí, por intuición de las realidades entera o puramente inmateriales, espirituales, sino sólo mediante la intuición sensible y, por ende, comenzando por los seres materiales, únicos inmediatamente dados, a esta intuición. Esta condición material del hombre es lo que impone a su inteligencia de un alma o substancia espiritual incompleta unida al cuerpo, esta carga de sometimiento al *ser material* para alcanzar y *des-cubrir* en él su objeto formal propio: el *ser*. Pero, como el ser material, así inmediatamente alcanzado a través de la experiencia sensible, en su realidad existente concreta no es inteligible en acto a causa de su principio material —directamente inasible en sí mismo por la inteligencia, por eso— que sumerge en su potencia al acto esencial o forma, la inteligencia no puede captar directamente este ser singular y sólo lo aprehende después de abstraer su forma o acto inteligible de su materia, es decir, como *esencia abstracta* o universal.

11. *Esta limitación hace imposible una visión del ser en el plano individual concreto y, consiguientemente, una metafísica intuitiva de lo existencial, que sólo es posible en un plano enteramente inmaterial, por abstracción de la materia de los datos empíricos.*

Por eso, la pretensión de Heidegger de aprehender intuitivamente lo singular concreto como *ser* o acto, es imposible; porque si es aprehensión del *ser*, es aprehensión del *acto* o de lo *inmaterial* del ser material y sólo es aprehensible, como tal, por el conocimiento conceptual espiritual; y si es intuitivo del ser material concreto, no puede ser aprehensión del *ser* formalmente tal, ya que el *ser* y todo lo que de *ser* hay en la realidad, como tal es *inmaterial*. No se puede hacer, pues, Filosofía inmediata o intuitiva de lo singular ([16]).

De aquí que lo singular concreto material —como es también el hombre— no pueda ser aprehendido como *ser*, sino sólo indirectamente, dice S. Tomás ajustándose a un análisis de gran penetración psicológica: por integración de la *esencia abstracta*, captada en el concepto, en su *realidad existente concreta* en el *juicio*. Recién cuando la inteligencia devuelve las notas esenciales inteligibles a la realidad existente concreta, de donde fueron tomadas por abstracción, y siempre desde esta *esencia*, la inteligencia ilumina y aprehende de este modo inteligible, bien que indirectamente, como de soslayo, el mundo de la realidad individual concreta ([17]).

El intento ontológico imposible de Heidegger de aprehender

[16] Cf. Octavio Nicolás Derisi, *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, c. X, n. 5, Emecé, Buenos Aires, 1956.
[17] *S. Theol.*, I, 84, 7.

directa o intuitivamente, por vía no intelectiva, el *ser* de la existencia propia, lo ha llevado a suprimir la *realidad esencial* —objeto formal directo de la inteligencia— y a tratar como objeto de esta intuición los objetos que realmente sólo lo son de la intuición sensible —los objetos tales cuales se aprehenden, suprimida la inteligencia— y a tomar como *ser*, como realidad constitutiva de esta realidad existente concreta, y objeto de la Metafísica, lo que realmente es *manifestación y devenir fenoménico* de ese ser y objeto de los sentidos y de las ciencias empíricas. Con este trastrueque de objetos no sólo ha reducido la realidad existente concreta, privándola de su verdadera esencia —objeto de la inteligencia— sino que la ha *deformado* positivamente, al buscar el ser en esa realidad así disminuida y deshecha ontológicamente; y lo más grave es que lo realiza contradictoriamente con la misma inteligencia, convirtiendo y tratando como *ser* o *esencia* lo que realmente no lo es, sino sólo su efecto y *manifestación accidental* empírica. En una palabra, ha instalado la Metafísica en un plano donde es imposible alcanzar y descubrir su objeto: el *ser* o *esencia* constitutiva, que por su mismo concepto de *acto* perfeccionante es enteramente *inmaterial* aun en las cosas materiales, y sólo *de-velable* al conocimiento espiritual de la inteligencia; y ha tomado como *ser* lo que sólo es su *manifestación fenoménica*, su *aparecer*.

En cambio, S. Tomás, reconociendo y sometiéndose fielmente a la condición humana de la inteligencia, ha sabido llegar hasta ese plano ontológico por el camino arduo y penoso —y hasta humillante— de la *abstracción* de las notas materiales, a partir de los datos de la intuición sensible, hasta descubrir así el *acto esencial* o *forma* constitutiva del ser, su *esencia*, siquiera desde sus notas más genéricas o universales, para luego penetrar y captar también inteligiblemente la realidad individual del *ser* existente concreto, bien que sólo de un modo indirecto, desde aquella *esencia* integrada en éste, en el juicio.

12. — *El ser, enteramente inmaterial, objeto de la Metafísica, es aprehensible exclusivamente por la vía espiritual del conocimiento de la inteligencia.*

Santo Tomás no se queda, pues, en el plano empírico de lo individual concreto, como Heidegger, en el cual no es posible alcanzar el *ser* formalmente tal ni realizar, consiguientemente, una investigación metafísica; sino que en el mismo ser real, concretamente dado pero oculto a la experiencia, penetra, mediante la abstracción de las notas materiales, hasta el plano más profundo, inmaterial, del *ser* como tal, para descubrir la *esencia* constitutiva del mismo y desde ella alcanzar inteligiblemente, bien que de un modo indi-

recto y por retorno a la intuición empírica, la misma *existencia* concreta.

Centrada la inteligencia en su objeto formal propio, la *esencia* de las cosas materiales, desde ella la inteligencia no sólo se apodera de la *existencia real* de las mismas en el juicio, del modo expuesto, sino que por un nuevo esfuerzo de abstracción, llega a despojar al ser de toda materia —sensible e inteligible o cuantitativa— a reducirlo al *ser en cuanto ser,* y logra de este modo ubicarse en un plano estrictamente metafísico. En efecto, lo que da sentido e inteligibilidad a una realidad en su *ser* o, más precisamente aún, en su *esencia,* son sus notas constitutivas que provienen de su acto esencial o forma. Lo que impide la inteligibilidad de ésta es lo que en ella *no es,* que proviene de la materia, la cual no incluye nota alguna determinante y es pura indeterminación, limitación: pura potencia, y que, por eso, en cuanto tal, no es directamente inteligible ni aprehensible por la inteligencia.

De aquí también que la inteligencia encarnada del hombre para ponerse en contacto con el objeto de la Metafísica, el *ser en cuanto esr,* a partir del *ser* material —el ser inmediatamente dado a través de su intuición sensitiva— haya de someterlo a un proceso de *inmaterialización* total del mismo —que es lo mismo que de abstracción de la materia individual, sensible e inteligible— para lograr así y, por eso mismo, su total *inteligibilidad* o aprehensibilidad por la inteligencia.

El *ser,* pues, es inteligible en la exacta medida en que es, y lo es en la medida de su *inmaterialidad* o liberación del no-ser de la materia, o de su acto: *ens et verum convertuntur.* Por eso, el objeto de la Metafísica, el *ser en cuanto ser,* es enteramente inteligible, porque es enteramente inmaterial —al menos por abstracción— y, por ende y correlativamente, sólo aprehensible por vía intelectiva. La Metafísica es, pues, una empresa que únicamente puede llevarse a cabo en un plano enteramente inteligible y por vía de inteligencia, porque su objeto, —*el ser en cuanto ser*— únicamente puede revelarse por abstracción o liberación de todo *no-ser* o materia, por y en la *inmaterialidad total,* porque sólo en ella logra el ser su total *de-velación* o inteligibilidad. En síntesis, que si el objeto de la Metafísica es enteramente inmaterial, también el sujeto que lo aprehende no puede ser sino el espíritu enteramente inmaterial, en función aprehensiva, es decir, la *inteligencia.*

13. — *El orden esencial del ser se constituye como participación necesaria del Ser o Existencia divina, integrándose de este modo la Ontología en una Teodicea.*

Sin embargo, conviene precisar este objeto de la Metafísica en

Santo Tomás, porque si el *ser* no alcanza su plena inteligibilidad sino en cuanto logra despojarse de todo lo que *no es* o, en otros términos, de su materia y en cuanto alcanza así su entera *inmaterialidad* o *acto;* y si, por otra parte, la existencia está esencialmente vinculada a lo individual, desde que el universal —*unum in multis*— *a parte rei* es contradictorio; y si, finalmente, la individuación dentro de la misma especie —tal como vemos acontece en los seres corpóreos— no se realiza sino por la coartación de la forma o acto esencial por la materia: síguese lógicamente que el *ser* inmediatamente dado a la inteligencia —*y a fortiori* dado en la Metafísica, que se logra por nuevos procesos de abstracción a partir de aquél— es la *esencia universal* o abstracta de su existencia individual concreta; al menos en lo que el ser explícitamente dice, porque por su noción misma implícitamente incluye todos los caracteres, aun los más individuales y concretos. El objeto de la Metafísica no es, directa e inicialmente el *ser* como participio o en su acto de existir, no es la *existencia* sino el *ser* como nombre o como *esencia.*

Pero esto no quiere decir que el *ser* aprehendido en la Metafísica no incluya y se dirija, como a su término definitivo y meta suprema, a la existencia. En efecto, la esencia no es sino aquello por lo que un existente —en acto o en potencia— es lo que es, es esto o aquello. En una palabra, la esencia no es sino un determinado *modo de existir.* Pero *ser* o *existir* —en acto o en potencia— como esto o aquello, el ser un modo determinado de *existir,* no tiene sentido sin la *existencia.* Esta y, en última instancia, la pura y real *Existencia —Dios—,* fundamenta y constituye las *esencias* como otros tantos modos finitos necesarios de participabilidad *ad extra.* Por el mero hecho de ser o existir, la *Existencia a se* fundamenta necesariamente todos los infinitos *modos finitos* de *ser* o *existir,* las *infinitas esencias finitas.* E inversamente, sin la real e infinita Existencia de Dios las esencias perderían todo sentido, dejarían de ser, y nada habría ni posible ni imposible. De aquí que el hecho mismo de la *posibilidad,* inmutabilidad y necesidad de las *esencias* implique e incluso constituya un argumento para llegar hasta la Esencia que es la pura *Existencia,* a la Existencias de Dios.

De ahí que si el objeto formal de la Ontología es el ser como nombre, es decir, directamente aprehendido desde la *esencia,* tal objeto implica a la vez la existencia y, en última instancia, se dirija como a su meta definitiva y se sostenga en la pura e infinita *Existencia.*

Pero hay más. La existencia real de los seres existentes es también objeto que a la Metafísica toca esclarecer en sí y en sus causas. Para explicar el hecho de la *existencia de las esencias,* que, siendo de sí contingentes o indiferentes para existir, sin embargo existen y en la medida finita de sus notas constitutivas, es preciso

que exista una Esencia que sea su *Existencia,* una pura Existencia, por participación causal de la cual —en el orden de la causalidad eficiente, final y ejemplar— hayan alcanzado el acto de existir aquellas esencias.

14. — *También el hecho de la existencia finita se explica como participación de la Existencia de Dios, con cuyo conocimiento se logra una visión integradora de la Metafísica.*

Y porque en verdad una vez alcanzado el concepto de *ser* —esencia o modo capaz de existir— a partir del ser real material dado en la intuición sensible, apoyándose, no ya en la esencia de este ser material, sino en su existencia finita y contingente y en la del propio sujeto cognoscente, después de descifrar la esencia de estos seres —de los seres puramente materiales, vivientes y sensitivos del *mundo,* y material-viviente-sensitivo y espiritual-intelectivo-volitivo del *hombre,* en la filosofía natural y psicología— desarrollando las exigencias ontológicas implicadas en el *hecho contingente* de tal *existencia real* —que rebasa todas las notas y propiedades de la esencia—, la Metafísica llegará a probar la *Existencia del Ser cuya Esencia es Existencia,* la *Existencia a se* y divina y a aprehenderla en la luz inteligible de su objeto formal: el *ser en cuanto ser.* En efecto, en posesión intencional o inmaterial del *ser —esencia y existencia—* de las cosas del mundo y del propio hombre, la inteligencia descubre la *finitud y contingencia* de esos seres, provenientes de la *distinción real* de su esencia y existencia: las cosas del mundo y el propio hombre *no son* sino que *tienen* existencia, y la tienen no *necesaria* sino *contingentemente,* es decir, sin ninguna exigencia de su esencia, indiferente para tenerla o no; y *finitamente,* es decir, en la medida de la determinación de las notas esenciales: la *existencia es acto realizante* de una determinada —de ésta o aquélla— *esencia.*

Ahora bien, el *hecho* de la *existencia* de tales seres, no puede explicarse por sola la esencia de las cosas del mundo o del propio hombre, que de sí es indiferente ni exige tal *existencia,* sino que la tienen gratuita o *contingentemente* recibida de otro ser trascendente, que les comunica la existencia que él ya tiene en acto y, en definitiva —puesto que un recurso a otro ser existente hasta el infinito o *sine fine,* sin llegar nunca al primero, existente por sí, llevaría la negación del hecho mismo de la existencia de los seres del mundo y del propio ser del hombre, dado en nuestra experiencia— al *ser* que tenga de sí o por propia esencia la existencia, que existe *a se,* es decir, que sea la *misma Existencia:* a *Dios.* Tal Ser es, por su concepto mismo, infinito, omniperfecto y personal.

Se logra así una visión metafísica del *ser,* dentro de la cual el *ser* del mundo y del hombre es un *ser participado,* un ser que *no es,* sino que contingente y finitamente —en la medida de su esencia— *tiene* o *participa* de la *Existencia.* Y aun dentro de su *esencia,* el hombre no es puro acto o forma, pura substancia espiritual, sino *forma* o alma espiritual *unida substancialmente a la materia.* El *ser del hombre* —y también el del mundo— queda así encuadrado dentro del *ser total,* alcanza esclarecimiento en sí mismo y en sus causas trascendentes a él, dentro de una visión integradora y unitaria del *ser total.* La *Ontología fundamental* y la *Antropología* quedan así integradas en una auténtica *Metafísica:* en una *Ontología,* que culmina y encuentra su última instancia y razón en una *Teología natural* o *Teodicea.*

15. — *Ambito total y partes de la Metafísica: Ontología General, Ontología del ser finito. Teodicea y Gnoseología.*

De este modo, a partir del primer objeto de nuestra inteligencia: el ser de las cosas materiales intuitivamente dadas en nuestra experiencia sensible en su existencia concreta junto con nuestro propio ser existente de sujeto cognoscente, el Tomismo no sólo alcanza el objeto de la Metafísica en la inteligibilidad de la inmaterialidad total, lograda por un triple y sucesivo esfuerzo de abstracción de la materia —individual, sensible universal e inteligible—, sino que, una vez en su posesión, mediante un raciocinio, que parte del *hecho* de la *existencia* de aquellos seres materiales, inmediatamente dados en la intuición sensible, y de nuestro propio ser, dado en la conciencia, en la cima de su tensión llega a la *Existencia* misma de Dios, como a la Causa primera de donde procede todo *ser:* de donde procede por *participación necesaria* el *orden esencial,* constituyéndose así el mundo inmutable de las *esencias* —objeto propio de la Metafísica—, y por *participación creadora libre y contingente* el *orden existencial,* comienza a ser el mundo cambiante de las *existencias finitas y contingentes;* y adonde todo ser finito se dirige y debe retornar como a su Causa final última o Bien Supremo. La *Ontología* o Filosofía del ser en cuanto ser se extiende y complementa así con las demás partes de la Metafísica: con la *Teodicea,* con el estudio de la Causa divina: el Ser o Existencia pura, y con el de sus realizaciones creadas en la *Ontología del ser finito;* para terminar en la reflexión crítica o valorativa de este conocimiento del ser de la Metafísica, es decir, en la *Gnoseología o Crítica fundamental.* Con la *Ontología general, Teodicea, Ontología del ser finito* y *Gnoseología* se constituye esta única Ciencia suprema, esta *Sabiduría* que es la *Metafísica.*

Partiendo de la experiencia sensible, externa e interna —único contacto inmediato con la realidad existente y fuente originaria por

donde, sin ser aprehendido en su formalidad propia, entra *oculto y como en silencio el ser* en el hombre– y refiriéndose y apoyándose constantemente en ella, por un proceso de inmaterialización abstractiva de la materia, la inteligencia se posesiona de su objeto, el *ser* formalmente tal y, ya en un plano enteramente *inteligible*, realiza su obra estrictamente *metafísica;* descifrando primeramente, el contenido real de esta noción inteligible suprema con sus propiedades trascendentales –*Ontología general*– y de la existencia que la realiza en su multiplicidad y diversidad esencial y en los principios y causas que dan razón de ella –*Ontología del ser finito*– para alcanzar, en definitiva, la suprema Causa eficiente primera y final última, la *Existencia a se*, razón ontológica suprema –*necesaria y libre*, respectivamente– de toda *esencia* y *existencia* –*Teodicea*–, y terminar con la reflexión crítica sobre esta *Sabiduría metafísica*, que la discrimine y la justifique en su justo valor ontológico –*Gnoseología*–.

16. – *Fundamentación metafísica de la actividad moral.*

Y una vez que la inteligencia, desde la esencia de las cosas materiales, inmediatamente dadas a su visión, ha conquistado todo el ámbito del *ser* –*esencia* y *existencia*– del *mundo*, del *hombre* y de *Dios*, es decir, todo el ámbito de la *Metafísica*, desde la esencia del hombre y desde su dinamismo espiritual y desde su correlativo Fin o Bien trascendente divino y de sus exigencias ontológicas sobre la actividad de aquél, descubre también y configura el camino y formula las normas de perfeccionamiento humano de la *Moral* individual y social –familiar y política–, del *Arte* y de la *Técnica*, en una palabra, de la *Cultura* y del *Humanismo*.

Visión filosófica o *natural total del ser* y del *deber ser* –*teorética* y *práctica*–, que luego es divinamente acabada por una integración en una visión *teológica* o *sobrenatural* del ser y *deber ser* del hombre, no ya como hombre sino como *hijo de Dios*, redimido por Cristo e incorporado a El por la participación de la *Vida de Dios*, que es la *gracia*.

17. – *Contraposición de la investigación metafísica del neo-empirismo existencialista, destructivo y nihilista de Heidegger, y del intelectualismo realista, constructivo y ontológico de Santo Tomás.*

A causa de su posición metodológica de querer aprehender el ser existente concreto por una intuición irracional, la investigación heideggeriana no alcanza el verdadero objeto de la Metafísica –por no lograr su visibilidad inteligible, la *inmaterialidad* total que sólo la abstracción intelectiva de toda materia puede proporcionar– queda encerrada, por eso mismo, en una inmanencia existencial *vacía de toda esencia* y, en definitiva, diluida en la *nada*, sin posibilidad de acceso al *ser* y, consiguientemente, al *mundo*, al *yo* y a *Dios* y, por ende, sin posibilidad alguna de acceso al auténtico *deber ser moral, cultural* y *humanístico*.

La investigación tomista, por el contrario, centrada en el objeto formal propio de la inteligencia, la *esencia* constitutiva del ser de las cosas materiales, logra alcanzar, desde este *ser material*, el objeto propio de la Ontología –*el ser en cuanto ser*– y abrirse al *ser inmanente* del propio *hombre* y *trascendente* del *mundo* y de *Dios*, para conquistar todo el ámbito del *ser* de la Metafísica, y desde éste también el del *deber-ser* de la Moral, del Arte y de la Técnica, e integrar de este modo el *ser finito* y contingente *del hombre* –en su esencia y existencia– dentro de una visión comprensiva de *todo el ser:* logra, en una palabra, una *Ontología fundamental* dentro de una *Ontología general*, integrada a su vez en una *Ontología del ser finito* y en una *Teodicea* y desdoblada reflexivamente en una *Gnoseología*, en síntesis, dentro de una *Metafísica* como *Sabiduría integradora de todo el ser* y fundante, de una manera ontológica absoluta, del *orden moral-cultural-humanístico del deber-ser*.[18]

III

18. – *Principios de solución del problema del objeto, del método y del sentido y alcance de la Metafísica.*

Si quisiéramos sintetizar desde su raíz los principios de solución del problema planteado del *objeto* y del *método* de la Metafísica –a propósito del sentido de la misma en Heidegger y Santo Tomás– llegaríamos a las siguientes conclusiones:

1) Desde que la materia es el principio de la indeterminación y limitación del ser, su *no ser*, el objeto de la Metafísica, el *ser en cuanto ser*, no puede ser sino enteramente *inmaterial* y, por consiguiente, inaprehensible en cuanto tal por vía empírico-sensible.

2) Tampoco puede ser captado por una intuición espiritual, de la que el hombre carece, de acuerdo a su ser, que no es puro espíritu, sino compuesto de forma espiritual y materia.

[18] Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *El Ultimo Heidegger*, 2ª ed., Eudeba, Buenos Aires, 1968.

3) La inteligencia es quien tiene como objeto formal el *ser* como tal, que es *inmaterial;* y, por consiguiente, ella misma, como su objeto formal, debe ser totalmente inmaterial o *espiritual.* Por eso, si el hecho de tener como objeto formal propio el *ser inmaterial* prueba la *espiritualidad* de la inteligencia, en el orden real o metafísico es la *inmaterialidad total* del intelecto quien hace posible la aprehensión del *ser* en su formalidad propia.

Pero de acuerdo a su *ser* de inteligencia y alma espiritual intelectiva, pero unida substancialmente a la materia, este objeto enteramente inmaterial, que es el *ser,* no lo encuentra ella directa e inmediatamente por intuición de los seres espirituales, sino a través de la intuición sensible –única intuición que posee el hombre para ponerse en contacto con lo real concreto existente– y, consiguientemente, en los seres materiales.

4) Pero como la materia o principio material de estos seres corpóreos es el principio de limitación del ser, que sumerge su acto inteligible en los senos obscuros infrainteligibles de su *no-ser* potencial, para llegar a aprehender el *ser en acto* de estos seres materiales, la itneligencia necesita hacerlos previamente *inteligibles en acto,* y para ello ha de *abstraer* o liberar su *forma* o acto *esencial* de sus *notas materiales.* Esto hace que el *ser primo et per se* aprehendido por la inteligencia humana sea el *ser inmaterial de las cosas materiales:* la forma o acto esencial abstracto de sus notas materiales individuantes existenciales, la *esencia abstracta* o *universal.* Sólo empobreciendo y despojando a la realidad material concreta de sus notas materiales individuantes, el *ser material,* la forma de los seres materiales, se hace inteligible en acto, *se de-vela* o *des-cubre* en su realidad íntima de *ser* ante la inteligencia.

5) Una vez en posesión de ese *ser* o *esencia inmaterial de las cosas materiales,* por prescindencia o abstracción formal de toda materia sensible e inteligible o cuantitativa, desde él la inteligencia alcanza el objeto de la Metafísica: el *ser en cuanto ser,* el *ser* inmaterial, con el cual puede significar todo ser, aun el de los *seres enteramente espirituales* y al mismo *Acto* o *Existencia pura* de Dios, y comprender así todo el ámbito de la Metafísica.

Y una vez munido de este concepto con el cual poder aprehender los *seres espirituales,* a partir del modo inmaterial de nuestro conocimiento y apetencia libre, la inteligencia llega a descubrir el principio primero o substancial de la propia *alma espiritual;* y desde la *existencia* de los *seres* circundantes del *mundo* y del propio *ser subjetivo* llega con toda seguridad hasta la aprehensión de la *Existencia* a *se* o de Dios, cuya Esencia también *de-vela,* bien que

sólo de un modo imperfecto por *analogía,* por negación de la imperfección y por eminencia de la perfección de las nociones o conceptos inicialmente tomados de los seres materiales.

6) Mas semejante condición carnal de la inteligencia humana es precisamente la que le impone a ella la obra *estrictamente metafísica* para llegar a aprehender su objeto propio, el *ser en sí* inmaterial: el tener que hacerlo, no por intuición de los seres espirituales o enteramente inmateriales –como acaece en la Inteligencia divina y angélica– sino por *abstracción de la materia* de los seres materiales.

7) De aquí el dilema que ha estructurado las dos partes primeras de este trabajo:

a) o se pretende la *aprehensión intuitiva del ser del hombre* –y, en general, del *ser material*– y en tal caso no es posible llegar al *ser formalmente tal:* 1) *de parte del objeto,* porque la materia lo sumerge en su no-ser potencial, impidiendo su *cognoscibilidad en acto de ser en cuanto ser;* y 2) *de parte del sujeto,* porque tal intuición pertenece también a un compuesto substancial de espíritu y materia y no a un espíritu puro, como sería necesario para la aprehensión directa del ser totalmente inmaterial; y, por *ambas causas, objetiva y subjetiva,* queda cerrado el acceso al plano *enteramente inmaterial o inteligible de la Metafísica;*

b) o se acepta el acceso al ser *formalmente* tal por la única vía de aprehensión espiritual del hombre, que es la *inteligencia encarnada;* pero tal aprehensión sólo se puede lograr por el camino de la *abstracción intelectiva* de las notas materiales individuantes de los *seres materiales,* intuitivamente dados en la sensación interior y exterior.

8) Como esfuerzo de conquista del ser en sí en todo su ámbito de esencia y existencia, a partir de los seres ontológicamente más pobres y en el grado ínfimo de ser, que son los seres materiales, por el penoso camino de la abstracción de la materia, la *Metafísica* es el *camino peculiar* de indagación del *ser,* que impone al hombre su condición de *espíritu encarnado,* de inteligencia de un alma espiritual, unida y sometida a las exigencias de la materia –y no *a la manera angelista de intuición del propio ser espiritual*– no intrínsecamente o en la esencia de su acto enteramente independiente de la materia, pero sí en razón de su objeto, sólo dado y asible en la intuición de los sentidos materiales.

Todos los intentos de Metafísica intuitiva: a) sea a la *manera panteísta de intuición del Acto puro,* ya en forma realista –Spinoza–, ya en forma idealista trascendental –Fichte, Schelling, Hegel, Cro-

ce–; b) sea a la *manera angelista de intuición del propio ser espiritual,* ya en un mundo de ideas espirituales trascendentes –Platón–, ya en el seno de la propia alma o pensamientos –Descartes–; c) sea a la *manera empirista-sensista* y *positivista* –Locke, Berkeley, Hume y Comte–; d) sea a la *manera empirista-vitalista* –Bergson– o *empirista-irracionalista del existencialismo* –Heidegger y Sartre–: están destinadas irremisiblemente al fracaso, fundadas como se hallan en un *desconocimiento de la vida espiritual propia* del *hombre* y de su connatural modo de acceso y aprehensión del ser, que no es sino el de la inteligencia a partir de los datos de la intuición empírica y por abstracción de su elemento estrictamente ontológico o inmaterial de sus notas de no-ser de la materia.

CAPÍTULO XXVIII

DOS CONCEPCIONES ANTAGÓNICAS DEL SER: SARTRE Y SANTO TOMÁS: LA INMATERIALIDAD NIHILISTA Y LA INMATERIALIDAD REALISTA

I

LA INMATERIALIDAD NIHILISTA DE SARTRE

1. – *El ser en sí, punto de partida de la Ontología fenomenológica de Sartre.*

No hay ninguna duda que para Sartre el ser se identifica con la materia, con el cuerpo. Fuera de él no hay nada. Su sistema es materialista.

Este *ser en sí* o el cuerpo es en verdad el punto de partida de la fenomenología de Sartre. Los demás seres sólo son por destrucción o aniquilación de este ser material.[1]

El *ser en sí* ante el *ser para sí* –el hombre– se confunde con su *aparecer*. No podría ser de otro modo, desde que es impermeable, carente de subjetividad y razón de ser, absurdo e incomunicado. Está ahí porque sí, totalmente exterior, macizo, puro *aparecer*.[2]

Sartre no menciona nunca otro ser, fuente y origen de los demás, fuera de este *ser en sí* o material,[3] del cual se derivan los demás.

2. – *El ser para sí: el ser capaz de preguntar sobre el ser.*

El *ser para sí* o el hombre es el único capaz de preguntar por el ser, el único ser en que tiene sentido la pregunta sobre el ser.[4]

[1] J. P. SARTRE, L'etre et le néant, 19 ed. Galimard, París, págs. 30 y sgs.
[2] *ibid*, pág. 33.
[3] *ibid*, pág. 307 y sgs.
[4] *ibid*, pág. 38 y sgs.

El poder preguntar sobre el ser encierra la posibilidad de responder afirmativa o negativamente, encierra en su seno la nenación.[5]

La negación o la *nada* está en la constitución de este ser capaz de preguntar, que es el *ser para sí*. El *ser en sí* no incluye negación o fisura en su ser macizo material.[6] Porque en la concepción materialista de Sartre, la negación no puede establecerse sino como destrucción o aniquilación del ser en sí o material.[7]

El *ser para sí* es capaz de preguntar sobre el ser, gracias a la introducción de la *negación* o *nada* en el ser en sí. "El ser para sí, en efecto, no es otra cosa que la pura aniquilación del ser en sí; es como un agujero del ser en el seno del ser".[8] "Todo ocurre como si en el ser en sí, en un proyecto para fundarse a sí mismo, se diera la modificación del ser para sí.[9]

3. — *La nada no es sin el ser.*

Por otra parte, la nada no puede ser por sí misma. No hay nada absoluta: porque *tal nada no sería.*

Para que la *nada sea realmente,* tiene que estar en el ser, como una aniquilación del mismo. "La nada no puede aniquilarse sino sobre un fondo de ser: si puede darse la nada no es ni antes ni después del ser, ni, en general, fuera del ser; sino que se halla en el seno mismo del ser, en su corazón, como un gusano".[10] Sólo por y en el *ser en sí,* anidándose en el ser en sí, puede darse la nada.[11]

No es, pues, el ser por la nada, como quiere Heidegger *—ex nihilo fit ens—* sino, *la nada por el ser.* La nada es la corrupción o la aniquilación del ser. *"El hombre es el ser por el que la nada viene al mundo".*[12]

4. — *Constitución del ser para sí como conciencia y libertad.*

El *ser para sí* es precisamente *el ser que puede preguntar sobre el ser.* En la posibilidad de la pregunta se introduce la negación y la nada en el ser, ya que en la no coincidencia consigo mismo tiene sentido la pregunta, que se formula así por la fisura o nada introducida en el ser. "El ser para sí es el ser que se determina él mismo para existir, en tanto que no puede coincidir consigo mismo...

5 *ibid,* pág. 58 y sgs.
6 *ibid,* pág. 33.
7 *ibid,* pág. 711.
8 *ibid,* pág. 711.
9 *ibid,* pág. 715.
10 *ibid,* pág. 57.
11 *ibid,* pág. 711.
12 *ibid,* pág. 60.

Así la nada es ese agujero del ser, esa caída del *en sí* hacia el sí mismo por la que se constituye el *para sí".*[13]

Sartre amplía y profundiza aún más esta tesis. El *ser para sí* se manifiesta como un ser que es *conciencia* y *libertad.* Ahora bien, ambas notas existenciales se constituyen por la *inmaterialidad* o *aniquilación del ser en sí* o material. Por eso el *ser para sí* o el hombre *no es, existe,* como conciencia y libertad,[14] en oposición al *ser en sí,* que *es* pero no existe.

a) La *conciencia* nunca es ella misma. Es una parte del *ser para sí* frente a otra que ella *no es.* Es la nada que fisura al ser, la que permite la dualidad propia de la conciencia y la constituye. "El ser para sí es el ser en sí perdiéndose como en sí para fundarse como conciencia".[15] "El ser para sí es consciente de su facticidad: tiene el sentimiento de su entera gratuidad, se aprehende como estando allí *para nada,* como estando de sobra".[16]

Si la conciencia llegase a ser, a coincidir o identificarse plenamente consigo misma, dejaría de ser conciencia, para convertirse en *ser en sí* o material. Porque lo propio de la conciencia es precisamente que no sea ella misma, y sea la dualidad del sujeto y del objeto, que sólo puede darse por la nada que divide al ser.[17] Por eso el hombre es una *"pasión inútil",* una nada en busca de entera coincidencia consigo misma, de llegar a ser un *ser en sí,* con lo cual dejaría de ser consciente y de ser hombre. Sólo por la *nada,* por no ser, existe la conciencia o, como dice Sartre: "En tanto no puede coincidir consigo misma".[18]

b) *La libertad.* Otro tanto acaece con *la libertad,* segunda nota existencial, constitutiva del hombre. Porque "no es que el hombre exista *primero* para ser libre *luego,* sino que no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser libre".[19] El hombre ex-iste continuadamente desde la *nada.* El hombre *no es, ex-iste, busca llegar a ser lo que no es.* "La libertad es el ser humano poniendo fuera de juego a su pasado al segregar su propia nada... En la libertad, el ser humano *es* su propio pasado (como también su porvenir propio) bajo la forma de *aniquilación".*[20] Esta no coincidencia del no ser o nada que es con el ser que no es, constituye precisamente la existencia o libertad. Y como quiera que la existencia es su verdad, el hombre "está condenado a ser libre... o no

13 *Ibid,* pág. 121.
14 *Ibid,* pág. 121.
15 *Ibid,* pág. 124.
16 *Ibid,* pág. 126.
17 *Ibid,* pág. 115.
18 *Ibid,* pág. 121.
19 *Ibid,* pág. 61.
20 *Ibid,* pág. 65.

somos libres para dejar de ser libres".[21] La libertad o existencia humana es un esfuerzo desde el no ser o nada en busca de ser. En otros términos la libertad consiste en un *existir* sin *ser*, en un evadirse de la nada radical en busca del ser que no es. Esta no coincidencia o identidad con su ser, esta nada o no ser es lo que permite y constituye la libertad como *pura existencia* o éxodo hacia la trascendencia de su nada, para hallar el ser que no es. "La libertad es precisamente la nada que está en el corazón del hombre, y que obliga a la libertad humana a *hacerse en vez de ser*".[22]

5. — *La inmaterialidad nihilista constitutiva del hombre.*

De ahí que *la "mala fe"* [23] sea constitutiva del *ser para sí* del hombre, porque él es *ex-istencia* o *conciencia y libertad*, como un *"ser que no es lo que es y que es lo que no es"*, un ser sin identidad consigo mismo, aniquilado radicalmente por la nada. Pero esta nada que él es, es la que constituye sus notas existenciales de *conciencia y libertad*. Este no ser es lo que constituye la trama de su ex-istencia; tanto que si el ser para sí lograse llegar a *ser*, en lugar de *hacerse*, perdería su conciencia y su libertad, su condición humana. Toda la actividad humana es una búsqueda de querer hacerse, de querer llegar a ser, que se funda precisamente en su no ser o nada.

El hombre es, pues, "mala fe". "La estructura esencial de la sinceridad no difiere de la mala fe, puesto que el hombre sincero se constituye como lo que es *para no serlo*".[24] En definitiva el ser para sí *"es el ser que no es lo que es y que es lo que no es"*, un ser que no llega a identificarse consigo mismo, que nunca *es* él mismo, sino que busca *hacerse* desde la nada.[25]

Se ve, pues, que el *no-ser anonadante* del *ser en sí* o ser material, que constituye al *ser para sí*, es una *inmaterialidad materialista*, una *aniquilación del único ser* que verdaderamente *es:* el *ser en sí* o el *ser material*, y, por eso mismo, una *inmaterialidad por pobreza* y *destrucción*, por aniquilación.

"La náusea" que de-vela esta "mala fe" del ser singular, que *"no es lo que es, y es lo que no es"*, y otros epítetos no precisamente halagadores que Sartre le dedica al hombre, confirma su *concepción materialista, nihilista y pesimista* del ser humano.[26]

El ser en sí o material, bien que es todo *externo* o *puro apa-*

21 *Ibid*, pág. 515.
22 *Ibid*, pág. 516.
23 *Ibid*, pág. 89.
24 *Ibid*, pág. 82.
25 *Ibid*, pág. 58.
26 *Ibid*, págs. 58 y sgs.

recer sin razón de ser,[27] es para Sartre el *fundamento de todo otro ser o*, más precisamente de la *nada* que da origen al hombre como *ex-istencia que no es*.[28] No hay otro ser por encima o por debajo del ser material. El hombre se constituye por la *nada* que destruye o anonada el *ser en sí*, como un *no-ser que quiere ser* como un ansia o *"pasión inútil"*, que no podría realizarse o llegar a *ser*, sin *autodestruirse*, ya que el ser desalojaría la nada y, con ella, las notas existenciales de *conciencia y libertad* constitutivas del hombre.

6. — *El amor en la concepción inmaterialista nihilista de Sartre.*

La explicación sobre el amor en Sartre se ubica en esta misma perpectiva no de superación sino de *aniquilación de la materia*, de *inmaterialidad nihilista* y confirma esta tesis.

El *no ser* del hombre quiere recuperar su ser sometiendo la *libertad del otro*. "Mi proyecto de recuperar mi ser no puede realizarse más que si me apodero de esa libertad y la reduzco a una libertad sometida a mi libertad." [29] "Es, pues, cierto que el amor quiere cautivar la conciencia... pero el que quiere ser amado no desea el avasallamiento del ser amado... El amante no desea poseer al amado como se posee una cosa..., quiere poseer una libertad como libertad... quiere ser amado con una libertad y reclama que *esa libertad en cuanto libertad deje de ser libre*." [30] Lo que el hombre busca en el amor es "no sentirse de sobra", que "su existencia sea aceptada y querida... por una libertad absoluta a la que, al mismo tiempo condicina, y que nosotros mismos queremos juntamente con nuestra propia libertad. Ese es el fondo de la alegría del amor cuando existe: sentirnos justificados de existir", de no ser nada, de no estar de sobra.[31]

Pero "el amor es conflicto".[32] Porque "si el otro me ama, me decepciona radicalmente por su mismo amor. Yo exigía de él que fundara mi ser como un objeto privilegiado, manteniéndose él como pura subjetividad ante mí: pero desde el momento que me ama, me experimenta como sujeto, y se abisma en su objetividad ante mi subjetividad (...). El problema permanece sin solución; los amantes permanecen cada uno para sí mismo, en una subjetividad total; nada viene a relevarlo de su deber de hacerse existir cada uno para sí; nada viene a suprimir las contingencias ni a salvarlos de su facticidad".[33]

27 *Ibid*, pág. 37
28 *Ibid*, pág. 60.
29 *Ibid*, pág. 433.
30 *Ibid.*, pág. 343. El subrayado es nuestro.
31 *Ibid*, pág. 439.
32 *Ibid*, pág. 433.
33 *Ibid*, pág. 444.

En definitiva, el amor es *imposible y conflicto* porque ambos amantes quieren liberarse de su *nada* radical y constituirse en *objeto o ser* para la libertad o subjetividad del otro. Y como ambos, al amarse, pretenden lo mismo: liberarse de su nada constituyéndose en objeto para el otro, el amor se convierte en algo imposible, ya que los dos no pueden ser *objetos y sujetos* a la vez. En el amor el hombre busca huir de su nada, redimirse de su no ser, al ser constituido por la libertad del otro como objeto o ser. Pero el amor del otro, vuelve a reducirlo a subjetividad o libertad, vuelve a colocarlo en su *nada* radical.

Por eso, el hombre pasa del amor al odio "como una pelota". "El ser para sí abandona su pretensión de realizar una unión con el otro; renuncia a utilizar al otro como instrumento para recuperar su ser en sí (convertirse en *objeto*). Quiere simplemente recuperar su libertad sin límites efectivos: es decir, desembarazarse de su inasible ser-objeto para-el-otro y abolir su dimensión de alienación: ello equivale a proyectar la realización de un mundo en que el otro no existe".[34] Por el odio el hombre desiste de querer llegar a ser objeto o ser en sí frente al otro, a liberarse de su nada; y rechaza al otro para reconquistar de nuevo esta propia nada, como libertad sin límites.

Como se ve el amor en Sartre es realmente un egoísmo disfrazado, *un amor materialista*, que busca someter la libertad del otro para llegar él a ser.

El verdadero amor es querer al otro por su perfección o bondad, quererle bien *—bene-velle o benevolencia—*, aún a costa del propio bien y de la propia vida.[35]

Este amor es fruto de la inmaterialidad por riqueza o concentración del ser, es fruto del *espíritu;*[36] y por eso está enteramente excluido e ignorado en la concepción materialista de Sartre.

7. — *La concepción de la sociedad en el materialismo nihilista de Sartre.*

Esta nada en busca del ser que no es —el hombre— da origen a la sociedad. El vínculo constitutivo de la sociedad es el de oprimidos y opresores, aquéllos que buscan liberarse de éstos. Otra vez, el ser que no es en busca de realizarse plenamente, de querer ser libre, de querer ser el ser que no se es. "La multitud ha sido constituida como *multitud* por la mirada del jefe o del orador; su unidad es una unidad objeto que cada uno de sus miembros lee en la mirada del tercero que la domina; y cada uno hace entonces el proyecto

34 *Ibid*, pág. 481.
35 S. Thomas, *S. Theol.*, I, 60, 3 y II-II, 21, 1.
36 *Ibid*, I, 27, 3.

de perderse en esa objetividad, de renunciar enteramente a su ipseidad, a fin de no ser más que un instrumento en manos del jefe".[37]

La misma concepción de la relación humana del amor, es la que se establece y constituye la sociedad. Para que la sociedad permanezca, se requiere que los súbditos u oprimidos entreguen su libertad o, lo que es lo mismo, se entreguen al jefe, convertido en *objeto* de la misma. En cuanto los oprimidos tomen conciencia de su situación y quieran recobrar su libertad, la paz social es imposible, ya que la libertad del jefe, y la libertad de los súbditos no pueden realizarse sino en contradicción, ya que ambas buscan ser *objeto* de la otra. Desde ese momento la sociedad se establece como *conflicto*, como lucha de los oprimidos por reconquistar su libertad.

Lo que interesa subrayar en este trabajo es que otra vez estamos ante el hombre o libertad que *no es* en busca de realizarse o llegar a ser lo que no es.

8. — *Conclusión: el nihilismo materialista en toda la concepción de Sartre.*

En todas sus actitudes o notas ex-istenciales, en que consiste, el hombre nunca es, es una nada de ser: tales la *conciencia, la libertad, el amor, el odio y la sociedad.* Se manifiesta como una búsqueda inalcanzable, por un esfuerzo inútil por hacerse, por llegar a *ser*, el ser que no es. El hombre es, por eso, una "pasión inútil", abandonado a sí mismo y sin sentido.

He aquí cómo se expresa el mismo Sartre: "Toda la realidad humana es una pasión, en cuanto proyecta perderse a sí misma para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el en-sí que escape a la contingencia, siendo su propio fundamento: *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Por lo tanto, la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, puesto que el hombre se pierde en cuanto hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano a nosotros mismos: el hombre es una pasión minúscula".[38] Y en la autobiografía ha analizado su situación personal de cuando escribió *La Náusea* y *El Ser y la Nada:* "A los treinta años realicé una hazaña: de escribir en La Naúsea —muy sinceramente, créaseme— la existencia injustificada, amarga, de mis congéneres, y poner a salvo la mía... más tarde expuse alegremente que el hombre es imposible; imposible yo mismo, no difería de los demás sino por el solo mandato de manifestar esa imposibilidad que, de pronto se transfiguraba convir-

37 *Ibid.*, pág. 494.
38 *Ibid*, pág. 708.

tiéndose en mi posibilidad más íntima, el objeto de mi misión, el trampolín de mi gloria. Era prisionero de esas evidencias, pero no las veía; veía el mundo a través de ellas...". Sartre dice haberse curado de esa "larga, amarga y dulce locura", en la que se engañaba y procuraba convencerse de que su vida tenía sentido: la de hacer ver a los otros que su vida carecía de sentido. Por eso termina su obra: *Les Mots*, diciendo que, aunque es "un viajero sin boleto", sin razón de ser como los demás, seguirá escribiendo, aunque eso no sirva para nada. "La cultura no salva nada ni a nadie, no justifica. Pero es un proyecto del hombre, se proyecta en ella, se reconoce en ella; solamente es espejo crítico que le ofrece su imagen." [39] Tal es la triste situación de la vida humana en Sartre: *"una pasión inútil"*, *abandonada a sí misma*, sin norte ni destino, sin sentido, abandonada a sí misma, a su radical nada.

Esta concepción materialista, que funda la subjetividad y la existencia en la nada del *ser en sí* –*el ser material*, que es el único ser en Sartre– ha distorsionado toda su concepción del hombre. Al destruir su ser ha destruido y hecho imposible toda su actividad específica espiritual: la conciencia, la libertad, el amor, la generosidad, la moral y la religión y ha hecho imposible la verdadera trascendencia o trans-subjetividad del ser, del valor y del mismo Ser de Dios.

El hombre queda enteramente abandonado a su *nada radical*, encerrado en la soledad absoluta y en el vacío de su *no ser*, sin trascendencia de nada ni de nadie, sin apoyo, vida y "pasión inútil" y sin sentido, en la azarosa e incesante búsqueda de un ser inalcanzable, sin posibilidad y sin esperanza de éxodo de su nada constitutiva.

II

LA INMATERIALIDAD REALISTA DE SANTO TOMAS

9. – *El acto y la potencia, constitutivos del ser.*

Santo Tomás reasume la doctrina aristotélica del acto y la potencia y la profundiza hasta ubicarla en la constitución no sólo de la esencia del ser material –*la materia y la forma*–, como lo había hecho el Estagirita, sino del mismo *ser* participado– *la esencia y existencia.*

[39] *Les Mots*, pág. 209-211.

Bajo esta conceptualización aristotélica, el Angélico reasume también la rica doctrina platónico-agustiniana de la *participación* y la conduce hasta el nivel primero fundamental del ser.[40]

Por una parte, el *Ser imparticipado* de Dios, la *Existencia o Acto Puro* –sin potencia– y por eso mismo *infinito, necesario y único.*[41] Por otra, el ser *participado o creado, realmente compuesto de esencia y existencia* y, por eso finito, *contingente y múltiple.*[42]

La imparticipabilidad o *Esencia metafísica de Dios* está constituida por el *Esse subsistens o Acto puro* de Existir,[43] y la participabilidad o *esencia metafísica del ser participado*, por su *composición real de esencia y existencia*, como potencia y acto, respectivamente.[44]

El acto es el principio de perfección del ser; y la *potencia* es el principio de limitación e imperfección de aquél. Por eso, todo ser participado tiene que estar compuesto de potencia y acto, al menos en la constitución misma de *ser participado*, es decir, de *esencia y existencia;* [45] ya que sin esta composición, sería la Existencia o Acto Puro, que, por su concepto mismo, es el Ser imparticipado.[46]

10. – *La perfección ontológica constituída por la inmaterialidad o eminencia del acto.*

Desde el Acto puro del Ser imparticipado, los grados de la participación ontológica se constituyen en razón del enriquecimiento o supremacía del acto sobre la potencia o, inversamente, en razón de la disminución y menor vigencia de la potencia. El grado ontológico de un ser participado está dado por la riqueza de su *acto de existir*, tanto más perfecto, cuanto más perfecto o menos limitado por la potencia es el acto de la esencia, y dentro de la propia esencia cuanto más perfecto es el *acto de la forma*, cuanto más independiente y eminente es de la *potencia de la materia* primera.[47]

Los grados de la perfección de la forma se constituyen, pues, en la medida de su eminencia e independencia de la materia, o, más brevemente, de su *inmaterialidad.*[48] Cuando esta independencia es total de modo que la forma, tanto en su obrar como en su existir,

[40] CORNELIO FABRO, *La Nozione Metafísica di Partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino*, 2ª ed., pág. 139 y sgs. Società Editrice Internazionale, Torino, 1950.

[41] S. THOMAS, *De Ente et Essentia*, c. V.

[42] *Ibid y Contra Gentes*, II, 52.

[43] S. THOMAS, *S. Theol*, I, 13, 11 y I, 4, 2.

[44] *In Boet, De Hebd.*, Lect. 2.

[45] *De Ente et Essentia*, c. V.

[46] *S. Contra Gentes*, II, 52 y de *Ente et Essentia*, c V.

[47] *Com. Theol.*, c. V. y *De Subs. Sep.* c. VIII.

[48] *S. Theol*, I-II, 17, 8, ad 1.

no depende intrínsecamente de la materia, es enteramente inmaterial o *espiritual*.[49]

La inmaterialidad perfecta o espiritualidad implica la liberación de toda limitación potencial en el acto o forma de la esencia.[50]

Si esa forma espiritual tampoco está unida sustancialmente a la materia, ni depende de ella ni siquiera indirectamente en razón de su objeto, constituye por sí sola una *sustancia completa espiritual, un acto irrecepto, un acto puro esencial o predicamental*, que en su unidad individual realiza la plenitud de la especie, la infinitud específica. Tal el caso de los ángeles.[51]

Sin embargo, en todo ser participado, sin excluir esta forma o acto esencial puro sin materia —el ángel—, todavía resta una potencia que limita su ser: la de este acto esencial o *esencia*, que limita el acto de su ser o *existencia a tal ser*.[52]

Vale decir, que con el ser enteramente inmaterial o espiritual sólo se alcanza la cúspide de un *acto esencial*, pero aún no la del *acto o existencia* pura.[53] Para llegar a esta cima suprema del Ser es preciso alcanzar el *Acto puro de existir*, sin potencia alguna: al Ser, cuya Esencia se identifica con su Existencia, y que existe por sí mismo y necesariamente y es único e infinito.[54]

11. – *El sentido de la limitación del acto por la potencia.*

La *potencia* no es el ser, sino un principio constitutivo del mismo, precisamente el que limita o finiquita bajo alguno de sus aspectos al acto de ser, interviene como *sujeto* que recibe y coarta de alguna manera al ser:

1) O bien es la *esencia* que coarta la *existencia* a actuación y realización de *esta esencia —composición de todo ser participado, aún del espiritual—*,

2) O bien la *materia primera* que limita la *forma* específica *a este individuo —limitación dentro de la esencia propia del ser material—*,

3) O bien es la *sustancia*, que *limita a* un *accidente que recibe a este individuo —limitación propia de todo ser participado—*.[55]

49 *In de Anima*, II Lec. 7, n. 677 a 679.
50 *S. C. Gent.*, II, 66.
51 *De Sp. Creat.* VIII y *De Ente et Ess.*, c. V y VI.
52 *S. C. Gent*, II, 52; *De Ente et Ess.*, c. V y VI y *S. Theolog.* I, 3, 7 ad 1.
53 *S. C. Gent, ibid.*
54 *S. Theol*, I.
55 *De Ente et Ess.*, V y VI y de *De Sp. Creat.* VIII y, *In Lib. Phys*, I. lect. 13 n. 1, 4 y 9 y *S. C. Gent.* IV, 14.
Considerado este mismo punto desde la perspectiva del acto, sería: 1) la existencia que actúa y confiere realidad en sí a la esencia; o, 2) la forma que confiere las notas esenciales específicas a la materia; o, 3) el accidente que enriquece a la sustancia, bajo algún nuevo aspecto, sin modificarla en su esencia.

La potencia actúa dentro del ser siempre como el principio de limitación, como el *no ser* real del ser.[56]

La esencia respecto a la existencia o la sustancia respecto al accidente representan el elemento potencial o limitante, aunque ellas mismas estén constituídas también por acto. Así la forma, aun la espiritual, enteramente libre de la materia, es *acto esencial*, pero tal acto no ejerce su función actuante sino por el *acto de existir*; el cual, por eso, como dice Santo Tomás, con gran profundidad: *"es el acto de todos los actos"*, es decir, que cualquier otro acto, que no sea la existencia, es a la vez esencialmente *potencia* respecto a la *existencia*, porque sólo por el *acto de existir* —el acto por antonomasia, *el acto que siempre y esencialmente es acto* y bajo ningún aspecto potencia— puede ejercer su *acto propio esencial* o de *tal ser*. Brevemente, sólo por el acto de *ser o existir* puede ser acto el acto *esencial de tal determinado ser*.[57]

12. – *La Pura Potencia de la Materia.*

Pero hay una potencia que no incluye ningún acto, que es exclusivamente potencia, *pura potencia*, y es la *materia primera*. Ella es el *sujeto*, desprovisto de todo acto, de cualquier acto formal *o forma*, constitutiva de un ser corpóreo, sea él inorgánico, orgánico, animal o animal racional.[58]

Tan exclusivamente potencia es la materia primera, que no puede existir sino en composición con una forma o acto esencial.[59]

A su conocimiento llega la inteligencia por la limitación individual de un acto esencial específico, como es la forma. En efecto, tal determinación individual, que coarta las notas específicas, provenientes de una forma, sin modificarlas con nota alguna, como es la individuación, únicamente puede provenir de un sujeto receptor puramente potencial, que incluso para poder ejercer su limitación individuante necesita del acto formal de la cantidad que la haga *ésta o aquélla* y del acto de la propia forma existente, que le confiera realidad actual.

La materia primera es la limitación pura, el no-ser del ser, la *pura potencia*, que sólo es por el acto, al que precisamente limita individualmente.[60]

13. – *El concepto de inmaterialidad significativo del enriquecimiento del acto o del ser.*

56 *C. Gent.* I, 43; y *De Ente et Ess.*, V y VI.
57 *S. Theol*, I, 75, 5 ad 1.
58 *In Met.*, VII, Lec. 2, n. 1285 y sgs.
59 *Ibid.*
60 *S. Theol*, I, 48, 3 y I, 50, 5.

Si, pues, la materia es el no-ser o limitación pura del acto formal de una esencia, éste será tanto más perfecto, más acto, cuanto mayor sea el grado de inmaterialidad o liberación de la materia.

La materia primera es el principio de limitación del acto esencial. Por consiguiente, la negación o carencia de materia será la negación o liberación de la limitación del ser. En latín dos negaciones afirman y, por eso, *non nihil, no nada, significa algo.* La *no-nada* de la materia significa carencia o supresión del *no-ser*, superación o eliminación de la potencia limitante, de la limitación del ser, o, en términos positivos, acrecentamiento del acto del ser.

La inmaterialidad, pues, si bien es una palabra y un concepto negativo en *cuanto al modo de significar*, sin embargo, expresa algo positivo: la perfección alcanzada por el acto, mediante la superación de la limitación de la materia. Este grado de perfección ontológica está indicado precisamente por el grado de inmaterialidad o eliminación de materia o potencia (cfr. n. 12).

La concepción tomista de la *inmaterialidad* es enteramente opuesta a la de Sartre: una *inmaterialidad enriquecedora* del ser, en oposición a una *inmaterialidad aniquilante del ser.*

14. – *Los grados de perfeccionamiento del acto, determinados por los grados de la inmaterialidad.*

El grado inferior de la escala ontológica es el de los seres inorgánicos. En ellos la forma está enteramente sometida y como atrapada por la materia primera. Por eso, de la unión de ambas resulta un compuesto rígido, que se da de una sola y constante manera de ser, y que fácilmente se destruye y pierde su ser por el cambio de algunas de tales notas o propiedades del mismo.

El segundo grado ascendente lo ocupan las plantas, seres vivientes sin conocimiento. En ellas la forma alcanza cierta eminencia y señorío sobre la materia: se trata de una forma que actúa sobre una materia muchas veces más amplia y que permanece la misma a través de los cambios propios de su actividad vital y frente a las fuerzas exteriores que tienden a deteriorarla y destruirla.

Mayor eminencia o dominio sobre la materia alcanza la forma de aquellos seres materiales, que, además de vida fisiológica, están dotados también de vida consciente, que les permite aprehender inmaterial o cognoscitivamente las cosas materiales concretas circundantes y el propio ser. En estos seres la forma no sólo constituye un individuo de una determinada especie animal, con el dominio de partes diversas de materia, sino que en el acto de su actividad cognoscitiva llega a posesionarse del acto de otros seres *distintos del propio y en cuanto distintos.*

La perfección creciente de estos seres animales está constituida por el enriquecimiento del *acto formal*, logrado a su vez en la medida

de su independencia o señorío sobre la materia, es decir, de su *inmaterialidad.*

Pese a la inmaterialidad creciente y determinante del perfeccionamiento ontológico, que les permite acoger en la inmanencia del acto *otro ser* distinto del propio y en *cuanto distinto*, todos estos seres no poseen actividad alguna –por esencialmente superior a la pura potencia material, que ella sea–, que no dependa *también* de la materia. La vida cognoscitiva de los sentidos, encierra siempre el carácter *material* o de dependencia de la materia. Se trata de actos de vida, y de vida cognoscitiva, esencialmente irreductibles a la pura actividad material, con cierto grado de inmaterialidad, pero a la vez *materiales*, en cuanto son el fruto y efecto de la unidad sustancial de forma inmaterial y de materia.[61]

15. – *La inmaterialidad constitutiva del conocimiento.*

Todo conocimiento es una aprehensión inmaterial del objeto. En efecto, el ser corpóreo, como tal, está limitado a él mismo y no puede poseer otro ser o forma en la forma o acto esencial propio. En estos seres la forma está enteramente sumergida y aprisionada por la materia.

Estos seres pueden recibir otros seres en el suyo propio y formar con ellos un tercero, un *compuesto* de ambos, sustancial o accidental según los casos. Tal, la recepción y unión material de un cuerpo con otro, y de una forma sustancial o accidental con su respectiva materia primera o segunda.

En oposición a esta *recepción y unión material* de dos seres, el conocimiento se constituye por los caracteres enteramente contrarios. Conocer, en efecto, *es aprehender y hacerse otro ser en cuanto otro o distinto del propio,*[61] es decir, sin mezclarse ni formar un compuesto con él, como sucede en el acto de recepción material.

Además en el mismo y único acto cognoscitivo *coexisten el ser sujeto que aprehende y el ser objeto aprehendido*, en cuanto *ob-jectum* o "puesto delante", es decir, distinto del ser del sujeto. Esta dualidad ontológica de dos formas existentes en un mismo y único acto, como ser del sujeto y del objeto –*intencionalidad*–, también es contraria al modo rígido del ser corpóreo, que no puede poseer sino su propia forma.

El hecho de que un acto no sólo posea su existencia propia, sino también existencia para brindarla a otro ser en cuanto otro, de modo que en la inmanencia de este único acto *existe* también otro ser, que no es realmente dicho acto, implica en éste una riqueza de ser o existencia. El acto de conocimiento da existencia en su

[61] S. THOMAS, *De Verit*, 2, 2.

seno a otro acto o ser en cuanto otro, el cual comienza a existir con una existencia distinta de la propia, la del acto cognoscente.

Si, pues, el conocimiento se logra como una aprehensión de otro ser, que posee caracteres opuestos a la aprehensión *material*, la conclusión lógica es que se constituye por la *inmaterialidad* o liberación de la materia.

1) Esta liberación de la materia es la que permite superar la *recepción material*, que da origen a un *compuesto* (sustancial o accidental) de los dos seres, y llegar a una aprehensión enteramente opuesta: la del *objeto como objeto* o ser distinto del propio acto cognoscente del *sujeto*. 2) Esta misma exención de la materia o *inmaterialidad* es la que de tal manera acrecienta o perfecciona el ser del conocimiento, que le permite dar cabida al ser trascendente o distinto del propio, *en cuanto distinto*, en la existencia o, mejor, en la *"superexistencia"* de su acto inmanente.[62]

Por lo demás, un acto de conocimiento es una aprehensión de otro ser, entera y esencialmente distinta de cualquier recepción o contacto o unión de un ser material con otro, es decir, es entera y *esencialmente inmaterial*.[63]

16. — *La cognoscibilidad objetiva, constituída también por la inmaterialidad.*

Los sentidos captan el ser material desde sus *formas o actos accidentales concretos*. La inteligencia, en cambio, comienza captando ese mismo ser material desde su *forma o acto esencial* inmaterial, tanto de la *sustancia como de los accidentes formalmente tales*.

Ahora bien, la *forma* sustancial o accidental de los seres materiales *es el acto* que determina o confiere sus notas constitutivas específicas a un ser, y se distingue realmente de la *potencia o materia*. La forma, por su misma noción de acto determinante de un ser, que confiere a éste sus notas accidentales y esenciales, es el elemento cognoscible o aprehensible por el conocimiento.

En cambio, la *materia*, también por su concepto mismo de pura potencia o indeterminación receptiva, no es directamente cognoscible.

De aquí que en la medida en que el acto de la forma prime sobre la materia y la domine, mayor será su perfección y su consiguiente cognoscibilidad. De modo que, al igual que el *conocimiento*, también la *cognoscibilidad*, se acrecienta con el enriquecimiento del

62 Es la célebre definición de Juan de Santo Tomás.

63 J. MARITAIN, *Reflexions sur L'Intelligence*, págs. 49 y sg. Nouv. Librairie Nat., París, 1926.

acto de la forma, correlativo con la liberación de la materia o la inmaterialidad.[64]

17. — *La inmaterialidad, determinante del grado de conocimiento del sujeto y de la cognoscibilidad del objeto.*

El conocimiento es una *aprehensión inmaterial del objeto o ser distinto del propio*. La inmaterialidad es el constitutivo del conocimiento y, por eso, el nivel de inmaterialidad señala el nivel del conocimiento.

Ahora bien, en el conocimiento el ser del objeto comienza a existir con la existencia del acto de conocimiento. Para participar de ese *grado de ser del conocimiento*, el *ser del objeto* debe ser del mismo nivel ontológico que el de aquél, o adaptarse a él en el *modo de ser aprehendido*. Porque, *identificado intencional o materialmente* con el *ser del acto cognoscente del sujeto*, el *ser del objeto* ha de estar constituído en el nivel ontológico de aquél y adaptarse a él. De otro modo, no sería posible la identidad intencional del ser del sujeto y del ser del objeto en el *mismo y único* acto de conocimiento.

De aquí que en el conocimiento sensitivo —aprehensión inmaterial, enteramente dependiente de la materia—, también el objeto, presente en el acto de la sensación, debe ser material concreto.

En cambio, en el conocimiento espiritual de la inteligencia de un alma unida a la materia, el objeto formal propio es la *quidditas rei materialis*, o sea, el *ser*, en sí enteramente inmaterial, tomado de los datos materiales de los sentidos, a través de la abstracción, que deja las notas materiales individuantes concretas.

Un ser enteramente espiritual, sin materia, tendría como objeto propio de su inteligencia, el ser positivamente inmaterial, existente sin materia, inmediata e intuitivamente aprehendido.

18. — *El conocimiento de sí en los seres espirituales.*

Por ser *enteramente inmaterial*, el alma humana y su inteligencia están en *acto de entender —conocimiento—* y en *acto de ser entendido —objeto conocido—*, es decir, en condiciones de conocerse a sí mismo o *ser consciente de sí*.

La conciencia no es una parte del ser, que se coloca frente a la otra *que no es*, como dice Sartre en una concepción enteramente materialista de la misma y además deformante del hecho mismo del acto consciente. Por el contrario, es la presencia de todo el ser

64 Cfr. O. N. DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945; y *La Persona*, c. II, Universidad Nacional de La Plata, 1950.

subjetivo ante sí mismo: es la identidad intencional del ser inmanente, que *como sujeto* se aprehende a sí mismo *como objeto*.

El ser espiritual finito está *libre de toda materia*, en su ser y actividad intelectiva, pero *no libre de toda potencia*: su *esencia* espiritual no se identifica con *su existencia*, pues de ser así sería Dios, el Acto puro de existir.[65] Esto implica que toda su actividad debe realizarse con actos distintos del acto de su esencia —de su forma o alma—, pues de identificarse este acto con aquéllos, la esencia con la existencia, sería el Acto puro de existir, sería Dios. La experiencia confirma esta verdad a priori. Por eso, el ser espiritual finito está dispuesto al acto de conciencia de sí —*está en acto primero*— pero necesita realizar esta identidad consciente consigo misma, mediante un *acto distinto* de su acto esencial o forma. Por la misma razón, todo conocimiento del ser trascendente ha de realizarse por un acto accidental, distinto del acto esencial o de la forma.[66]

Pero cuando el ser no solamente está exento de toda *materia* —*acto esencial o forma espiritual*— sino también de toda *potencia* —*Existencia pura*—, ese *Acto es el Acto infinito de Ser y Entender identificados*. Entre el *Ser y Entender* en Dios no hay distinción real ni siquiera conceptual, propiamente dicha; y esta identidad de Ser y Entender no es puramente intencional, sino *real*. Dios, afirma Aristóteles, es *nóesis noéseos: la Intelección de la propia Intelección*. Y como en el Acto puro e infinito de Ser está incluido todo ser o perfección de una manera *formal* —*las perfecciones puras o esencialmente perfectas*— *o eminente*, es decir, sin su esencial imperfección —*las perfecciones esencialmente imperfectas o mixtas*—, síguese que el mismo y único Acto de Entender divino, realmente identificado con su Ser, entiende exhaustivamente todos los seres o verdades reales y posibles.

Con la exención de toda *materia* y de toda *potencia*, la *Existencia pura de Dios* se coloca en el ápice de la *Perfección o Acto puro e infinito de Ser*, identificado con el *Acto puro de Entender*. *Dios es consciente de Sí*, infinita comprehensión de Sí, *por su mismo acto de Ser*.

En la misma medida del perfeccionamiento del Acto de Ser, alcanzado por la liberación gradual de la *potencia* —de la *materia* respecto de la *esencia*, y de la *esencia* respecto a la *existencia*— se constituyen los grados jerárquicamente ordenados del conocimiento. Admirable y claramente pone en evidencia el Aquinate cómo se constituyen los diversos grados del conocimiento por los grados ascendentes de la *inmaterialidad*: "Una cosa se encuentra perfecta de doble manera. De un primer modo según la propia especie. Pero

[65] *De Ente et Ess.*, c. V y VI.
[66] *S. Theol*, I, 79, 1.

porque el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, por eso en cualquier cosa creada tanto falta de la perfección pura a cada perfección habida en cada cosa, cuanto más perfectamente se encuentra en otras especies; de tal modo que la perfección de cualquier cosa en sí considerada sea imperfecta, como parte de toda la perfección del universo, la cual resulta de las perfecciones de cada una de las cosas, reunidas entre sí. Por lo cual para que existiese algún remedio para esta imperfección, se da otro medio de perfección en las cosas creadas, según que la perfección, que es propia de una cosa, se encuentra en otra cosa; y ésta es la perfección del cognoscente en cuanto cognoscente, porque alguna cosa es conocida por el cognoscente en cuanto la cosa conocida se encuentra de algún modo en el cognoscente; y por eso en el libro III *De Anima* [8,431, lect. 13 del *Coment. de S. Tomás*], se dice que el alma es en cierta manera todas las cosas, porque es capaz de conocerlas todas. Y según este modo es posible que en una cosa exista la perfección de todo el universo. Por lo cual, ésta es la perfección suprema, que puede alcanzar el alma, según los filósofos, el que en ella sea descripto todo el orden del universo y de sus causas; en lo cual también pusieron el último fin del hombre, que según nosotros estará en la visión de Dios [...]. Pero la perfección de una cosa no puede existir en otra según el determinado existir que tenía en aquella cosa; y por eso para que sea capaz de existir en otra cosa, es necesario considerarla sin aquellas cosas que son capaces de determinarla.. *Y porque las formas y las perfecciones de las cosas son determinadas por la materia, de ahí el que una cosa sea cognoscible en cuanto se separa de la materia*; de donde es necesario que también aquello, en quien se recibe la perfección de tal cosa, sea *inmaterial*, porque si fuese material, la perfección recibida estaría en él según algún existir determinado; y así no estaría en él en cuanto es cognoscible, a saber, en cuanto la perfección existente de uno es capaz de existir en otro. Y por eso erraron los antiguos filósofos, que defendieron que lo semejante es conocido por lo semejante, queriendo que, en cuanto conoce todas las cosas, el alma esté constituída naturalmente por todas las cosas: para que la tierra conociese a la tierre, el agua al agua, y así de las demás cosas. Porque pensaron que la perfección de la cosa conocida tiene en el cognoscente un existir determinado, en cuanto tiene un existir determinado en la propia naturaleza. Pero la forma de la cosa conocida no es recibida de este modo en el cognoscente; por lo que el *Comentarista* [de Aristóteles, es decir, *Averroes*] dice en el Libro III de Anima, que no es el mismo el modo de recepción por el que las formas son recibidas en el entendimiento posible y en la materia primera, porque es preciso que en el entendimiento cognoscente una cosa sea recibida inmaterialmente; *y por eso vemos que según el orden de inmaterialidad en las cosas se da*

en ellas la naturaleza del conocimiento [*et ideo videmus quod secundum ordinem inmaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur*]: porque las plantas y las otras cosas inferiores a ellas nada inmaterial pueden recibir, y por eso están privadas de todo conocimiento, como es manifiesto por el libro III *De Anima* (12, 424 a 17); en cambio el sentido recibe las especies [o formas] sin materia, pero en condiciones materiales; el entendimiento, empero, las recibe depuradas aún de estas condiciones materiales. De un modo semejante es también el orden en las cosas cognoscibles: porque las cosas materiales, como dice el *Comentarista*, no son inteligibles sino porque nosotros las hacemos inteligibles; porque son inteligibles sólo en potencia; pero llegan a ser inteligibles en acto por la luz del entendimiento agente, así como los colores llegan a ser visibles por la luz del sol; pero las cosas inmateriales son inteligibles por sí mismas; de donde el que sean más conocidas según su naturaleza, aunque menos conocidas para nosotros. Por consiguiente, como quiera que Dios está en el extremo de la separación [o independiente] de la materia, ya que está enteramente libre de toda potencialidad, síguese que El es el máximo cognoscitivo y máximo cognoscible, de donde a su naturaleza, en cuanto que tiene realmente el existir en esa misma razón le compete la razón de cognoscibilidad. Y porque según esto, también Dios es en cuanto que por naturaleza es para sí, también conoce en cuanto que su naturaleza es máximamente cognoscitiva, por lo cual *Avicena* en el libro VIII de su Metafísica dice que El mismo es Entender y Aprehensor de sí mismo, porque su Esencia, despojada de toda materia, es la cosa que es El mismo".[67]

19. – *La libertad, también constituida por la inmaterialidad perfecta o espiritualidad.*

La libertad es el dominio que la voluntad posee sobre su propio acto: el poder hacer o no hacer otro acto, cuando están puestos todos los prerequisitos para obrar.[68]

Ahora bien, la autoelección del acto de la voluntad –y de la conducta exterior dependiente del mismo– en que consiste la libertad, se funda en el "juicio de indiferencia" de la inteligencia. Frente a los diferentes bienes finitos o finitamente presentados, la voluntad puede quererlos, porque la inteligencia los presenta como participantes del Bien, pero puede también *no quererlos*, porque no son el Bien.[69]

La aprehensión del ser o bien en sí, sin límites, funda el juicio de indiferencia frente a los diversos bienes finitos, se constituye por

[67] *De Verit.*, q. 2 a. 2, Cfr. *S. Theol*, I, q. 14, a. I y *Cont. Gent.* I 44.
[68] *S. Theol*, I, 21, I ad 3; y *S. C. Gent*, I, 72 y 88.
[69] *S. Theol*, I-II, 73, 6.

la *inmaterialidad perfecta o espiritualidad*[70] *De aquí que la libertad se constituya también por la espiritualidad;* es el fruto de la liberación total de la materia.

La experiencia confirma esta verdad: sólo el hombre tiene este auto-dominio de su actividad volitiva y, desde ella, de su conducta exterior, es decir, es libre y, por eso mismo, sólo él es capaz de actividad responsable y moral, jurídica, política, social y religiosa, entre todos los seres del mundo desprovistos de espiritualidad.

El Acto puro de Dios –exento de toda materia y de toda potencia– identificado con su Acto necesario de Amor y Bondad amada frente a las esencias o bienes posibles finitos, es el *Acto Puro de Libertad*, es absolutamente libre para conferirles o no existencia. También en Dios la Libertad está constituida por el *Acto puro, exento* de toda limitación material y de toda potencia.

La riqueza infinita del *Ser divino* funda necesariamente todas las *esencias posibles*, a las que su *Inteligencia constituye formalmente al contemplarlas*, en el Acto de su Ser, como infinitos modos finitos de imitabilidad o participabilidad del mismo.

Esa misma riqueza del Ser divino –constituida por su Acto puro, exento de toda limitación potencial– es quien la constituye en *Libertad* soberana para conferir o no existencia a unas u otras esencias. Porque por la infinitud de su Perfección o Acto, Dios nada necesita fuera de Sí para su Felicidad; y sólo por amor a su propia Perfección, *puede libremente* hacerla participar a otros seres por *Creación, Conservación, Premoción y Concurso.*

En síntesis, la pureza del Acto de Ser divino, exento de toda limitación potencial, implica el Acto puro y necesario de *Intelección y de Amor* de Sí mismo y a la vez el *Acto de Libertad* frente a los seres participados o creaturas.

CONCLUSION

20. – *Sartre y Santo Tomás, dos concepciones antagónicas del ser.*

Los grados sucesivos de exención de la materia o de *inmaterialidad* hasta alcanzar el acto *esencial enteramente espiritual* –exención de toda materia–, y más arriba aún, de la *esencia* que limita a la *existencia* –constituyen los jalones de la constitución de la vida consciente, de la *identidad intencional* del *sujeto* y *objeto*, la apre-

[70] *De Verit.*, 10, 8.

hensión del ser trascendente y del propio ser inmanente en el acto enteramente inmaterial o espiritual de la inteligencia humana, pero distinto del *acto esencial o del alma*, y de la consiguiente libertad en su voluntad; y de la *identidad real* de *Ser y Entender y Amar* y la *Libertad absoluta* frente a sus creaturas, del Acto puro de Dios.

El conocimiento y la vida consciente, y más todavía, la vida de la inteligencia y de la libertad humanas, que se constituyen como un enriquecimiento del ser, no se pueden lograr por el ser material —que es el ser más imperfecto y limitado y, por eso, opaco e inasible a sí mismo— y mucho menos, como simple ruptura o destrucción del mismo, como absurda y gratuitamente afirma Sartre; quien, por otra parte, comienza por deformar el hecho mismo de la conciencia y de la libertad, y sustituirlos por antojadizas elaboraciones, desarticuladas enteramente de la realidad de las mismas.

El conocimiento y el apetito, sobre todo en sus grados superiores espirituales, sólo se logran por el enriquecimiento del ser o del *acto* —del *acto esencial* del espíritu en el hombre, o del *Acto Puro de Existir*, en Dios— para otros seres realmente distintos del propio —inteligencia finita— o para el propio e infinito Acto de Ser, identificado realmente con el Acto de Entender y eminentemente identificado con todo otro ser —Inteligencia Infinita de Dios—.

En última instancia, Sartre y Santo Tomás encarnan dos concepciones antagónicas del ser.

Para Sartre no hay más ser que el *ser en sí o materia*, que a la vez es absurdo, totalmente exterior y reducido a su *aparecer*.

Desde este único ser, cumbre del ser, el *ser para sí* —el hombre— se constituye como *nada* de ser, como *inmaterialidad aniquilante del ser*. La conciencia y la libertad lejos de constituirse por el espíritu o ser liberado de la limitación material, se logran por la destrucción del único ser, *el ser material*.

En cambio, para Santo Tomás, la cumbre y fundamento de todo ser, el *Ser imparticipado*, que es por sí mismo y del cual participan y dependen enteramente en su ser todos los demás seres, es el *Acto puro* o lo que es lo mismo, la *Perfección o Existencia*, que existe por sí misma. Este ser, por su concepto mismo, es *necesario, infinito y único*.

En esa cumbre del Acto puro o infinito, el *Ser y el Entender* son realmente idénticos. El Ser de Dios es Intelección de sí; como también es Amor de sí.

La participación del ser implica necesariamente la limitación —y posible multiplicación— del ser, es decir, la introducción de la *potencia*.

Sólo por la *potencia* el acto puede ser limitado y puede existir fuera de Dios. Esta *potencia*, esencial y constitutiva de todo ser participado, es la *esencia realmente distinta de la existencia*.

Luego intervienen también la *materia primera* y la *materia segunda* —substancia— como potencias limitantes del acto de la *forma* dentro de la *esencia*.

Con la limitación del acto, el entender y el *ser entendido* —realmente identificados en Dios— se escinden y esta identidad real es sustituída por una identidad sólo intencional.

A medida que el acto desciende en jerarquía por la mayor intervención de la potencia y concretamente, de la materia, el *conocimiento* y *cognoscibilidad* también descienden. Del conocimiento del *ser* formalmente tal del conocimiento intelectivo se baja al conocimiento sensitivo del ser material concreto bajo sus aspectos fenoménicos.

Más abajo en los seres vegetales e inorgánicos, con la creciente intervención de la *potencia* de la *materia* y decrecimiento del acto, el conocimiento desaparece y sólo resta el ser corpóreo inconsciente, que es, pero que no sabe qué es, y cuyo ser sólo puede ser *de-velado* por el ser espiritual, en que el acto se ha liberado de toda materia.

En la cumbre ontológica de Sartre: el *ser* puramente material, puro *aparecer*, absurdo y sin razón de ser y que mucho menos puede darla para el ser superior inteligente y libre del hombre.

En la cumbre ontológica de Santo Tomás: El Acto Puro o Existencia subsistente. Identidad real de Ser y Entender infinitos, fundamento y fuente de todo entender y conocer y de toda inteligibilidad y cognoscibilidad en la precisa medida de su acto y superación de la potencia de la materia.

CAPÍTULO XXIX

PARTICIPACION, ACTO Y POTENCIA Y ANALOGIA EN SANTO TOMAS

Introducción

Los valiosos estudios y serias aportaciones sobre la participación y la analogía, realizados estos últimos años —principalmente por el P. Cornelio Fabro [1] y por el P. Santiago Ramírez O. P.[2]— han contribuido al esclarecimiento, en amplitud y profundidad, de la concepción tomista del ser y de su expresión lógica y a ver mejor la coherencia entre ambos sectores.

Hasta no hace mucho tiempo, esta concepción se detenía casi exclusivamente en la doctrina del acto y la potencia, como constitutivos del ser determinantes de su gradación y multiplicación ontológica, sin atender lo suficiente a la participación del ser, desde la Causa primera o Acto puro del Ser. El estudio se dirigía más al *factum esse* que al *fieri* del ser

Sin embargo —como lo ha demostrado claramente el P. Fabro en sus obras— en Santo Tomás hay toda una concepción de la participación del ser, que llega a él desde Platón, a través de San Agustín, purificada de sus desviaciones y esclarecida en su propia esencia, a la vez que trasvasada, en gran parte, en conceptos y expresiones aristotélicas.

Por otro camino, el de la aprehensión y expresión lógica del ser —gracias a los amplios y profundos estudios sobre el tema del P. Santiago Ramírez O. P.—, se ha puesto en evidencia que en Santo

[1] CORNELIO FABRO, *La Nozione Metafísica di Partecipazione Secondo S. Tommaso d'Aquino*, Societá Editrice Internazionale, Torino, 1950; y *Partecipazione e Causalitá secondo S Tommaso d'Aquino*, Societá Editrice Internazionale, Torino, 1960. Esta obra ha sido simultáneamente editada en francés por el Institut Superieur de Philosophie de Louvain, Bélgica. Cfr. también L. B. Geiger, *Participation*, segunda ed., Vrin, París, 1953.

[2] JACOBUS M. RAMÍREZ O. P., *De Analogia*, t. II de las *Obras Completas*, 4 vol., Instituto "Luis Vives" de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1970.

Tomás, además de la *analogía de proporcionalidad,* hay también la *analogía de atribución intrínseca,* hasta entonces sostenida por el P. Francisco Suárez S. J. y negada por Cayetano y su Escuela posterior.[3]

Ahora bien, ambos re-descubrimientos —*ontológico,* el uno, y *lógico,* el otro— se corresponden armoniosa y admirablemente, como si cada uno de ellos hubiera estado esperando al otro para integrarse en él.

Este es el tema y contribución que nos proponemos precisamente alcanzar en este trabajo: profundizar en los puntos fundamentales de los tres temas de la *participación, acto y potencia y analogía,* centrales en la metafísica de Santo Tomás, en busca de su fundamentación y consiguiente articulación sistemática.

I

LA PARTICIPACION

1. *El descubrimiento de Platón y sus desviaciones.*

Platón puso en evidencia el principio de participación ontológica: lo finito es por participación de lo infinito, y lo imperfecto por participación de lo perfecto, las cosas verdaderas lo son por participación de la verdad y, en general, los entes individuales son por participación de las esencias universales.[4]

Lo que escapó a la mirada de Platón fue la distinción esencial entre perfecciones trascendentales y predicamentales. Las primeras, identificadas con el ser, en su concepto no encierran imperfección. Tales la verdad, la bondad, la belleza y la unidad, y también la inteligencia, la voluntad, el amor, la justicia y la misericordia, que se reducen a las primeras. Del mismo modo, las perfecciones significadas por remoción de imperfección, como inmaterial, inmenso, inmutable y eterno, se encuadran también en aquellas perfecciones puras. Estas son llamadas *trascendentales,* porque no se dejan encerrar en conceptos unívocos predicamentales. Aunque en su noción esencial no incluyen imperfección, sin embargo pueden existir limitadas e imperfectas.

En cambio, las perfecciones predicamentales expresan nociones esencialmente imperfectas, realidades a cuyo concepto mismo pertenece la imperfección y que, por eso mismo, no pueden deshacerse de la misma, sin la destrucción de su propia esencia. Tales las nociones o géneros expresados en los diez predicamentos o categorías. Así la noción de cuerpo es esencialmente imperfecta, pues la pura potencia de la materia entra en su constitución esencial. Del mismo modo cualquiera de los nueve accidentes, tales como la cantidad o la cualidad, son esencialmente imperfectos, pues sólo son modificaciones de otro ser, que los sustenta.

En última instancia, Platón no llegó a ver la distinción de esencia y existencia y, consiguientemente, no pudo discernir entre las perfecciones puras o trascendentales, identificadas con el ser y esencialmente inmunes de imperfección, y las perfecciones de las esencias predicamentales, constitutivamente imperfectas por su misma noción.

Estos dos tipos de perfecciones están identificadas en los seres finitos: la misma perfección predicamental de una esencia es a la vez por participación del ser y demás perfecciones trascendentales y, en definitiva, por participación de la Existencia en sí, como lo veremos en seguida en Santo Tomás. Pero, conceptualizada en sus notas esenciales, es esencialmente imperfecta.

Esta confusión entre los dos tipos de perfecicones condujo a Platón a una confusión gravemente errónea: porque es verdad que la existencia de una perfección pura en grado finito implica necesariamente la existencia de la misma formalmente en grado infinito, de la que participa; como el ser, verdad y bondad en grado finito no pueden existir sin el Ser, Verdad y Bondad en grado infinito, del que son participación. Por lo demás, las perfecciones puras o trascendentales se identifican[5] y, en grado infinito, son el Acto o Existencia pura de Dios.

En cambio la existencia finita de una perfección esencialmente imperfecta o predicamental, por ejemplo de un cuerpo, no puede ser por participación de esa misma perfección, formalmente tal, en estado puro e infinito, de un *cuerpo en sí,* porque tal perfección, por su misma esencia constitutivamente imperfecta, no puede ser perfecta, no puede ser infinita y, por ende, no puede existir en sí y por sí, porque al existir por sí misma o en fuerza de su propia esencia, se identificaría y sería la Existencia y, por ende, dejaría de incluir cualquier imperfección, y dejaría de ser, por consiguiente, tal esencia, en nuestro ejemplo, dejaría de ser cuerpo. Tales perfecciones finitas son por participación, pero no de esa misma perfección imperfecta, formalmente tal, en grado infinito —lo que es contradictorio, como acabamos de señalar—, sino de la Perfección

[3] SANTIAGO RAMÍREZ, O. P., *En Torno a un Famoso Texto de Santo Tomás,* en la Revista *Sapientia,* nº 29, pág. 168 y sgs., La Plata, 1953.

[4] PLATÓN, *Sofista,* 248 E. y passim, p ej. en el *Fedón, Timeo* y *Teeteto.*

[5] S. THOMAS, *Pot.,* 9, 7 ad 3 y *Ver.,* 21, 1.

pura o Existencia en sí, que, en su infinita *Perfección*, la contiene de un *modo eminente*, es decir, sin su esencial imperfección.

Y puesto que tales perfecciones imperfectas no pueden existir formalmente tales en estado imparticipado, la participación de las mismas de la perfección imperfecta, concebida en estado puro –por ejemplo, el hombre o el cuerpo en sí– no es, pues, una participación real, sino *puramente lógica*. Es la participación de los individuos de la esencia específica, o de éstas de las esencias genéricas. Así Juan o Antonio participan de la esencia de hombre, pero no con una participación real, sino lógica, pues la esencia pura de hombre o el hombre en sí no existe ni puede existir –es contradictorio, pues la existencia en sí implicaría la omniperfección y destruiría la esencia de hombre–; únicamente existe en la mente, y de sus notas constitutivas se *concibe* que los hombres concretos participan. Se trata de la participación lógica de los *conceptos universales*, de cuya esencia participan los seres individuales.

Así pues, por esta confusión de la esencia y existencia y, a causa de ella, de las perfecciones imperfectas o de la esencia y las puras o del ser, Platón incurrió en un doble error fundamental, con otros que de ellos se siguen: 1) llevar al estado de existencia pura las perfecciones esencialmente imperfectas, y así junto a la Verdad y Ser en sí colocar el cuerpo en sí, el calor en sí o el hombre en sí.

Como por otra parte, las perfecciones predicamentales, por sus notas constitutivas finitas, se excluyen, Platón no pudo identificarlas en el estado puro y, por eso, en lugar de llegar al Ser imparticipado o Acto puro de existir, llegaba a un sinnúmero de *esencias* en sí, distintas entre ellas. 2) El segundo error de Platón consistía en confundir la participación real con la participación lógica; con lo cual daba vigencia y existencia ontológica a las esencias abstractas universales, que realmente sólo existen en la mente. Error que a su vez lo conducía a conclusiones contradictorias, por ejemplo, las esencias distintas en sí del caballo y del hombre, de alguna manera tenían que identificarse, en la realidad donde ellas son, con la esencia de animal en *sí* que sin embargo era otra y distinta de las mismas.

2. *La contribución de Aristóteles a la participación.*

En la Metafísica de Aristóteles hay una referencia a la participación, cuando afirma que la verdad es la causa de las cosas verdaderas y que los principios han de ser los más verdaderos, porque no tienen causa de ser, sino que ellos son las causas del ser de las otras cosas.[6]

[6] ARISTÓTELES, *Metaph.*, a. 1, 993, y b. 24.

Sin embargo, Aristóteles no se ha ocupado expresamente de la participación en sí misma; sin duda por oposición a la concepción de la participación platónica, principalmente a sus ideas o esencias ejemplares, separadas de la realidad concreta, que el Estagirita combatió con vigor.

En cambio, la doctrina de las cuatro causas, las *intrínsecas* –potencia y acto– y las *extrínsecas* –eficiente y final–, sin olvidar la ejemplar y la formal extrínseca, preparaba el instrumento, con que el genio de Santo Tomás habría de arribar al des-cubrimiento y fundamentación de la verdadera esencia de la participación del ser.

Sin embargo, el no haber llegado a conocer la creación, le impidió a Aristóteles descubrir claramente la distinción de esencia y existencia en el ser finito. Aristóteles se queda en la participación causal de los seres determinados materiales, en los elementos constitutivos de la *esencia* corpórea, en la *materia primera y forma sustancial* y en la *materia segunda o sustancia y forma accidental*. Desde la causa final, pasando por la eficiente, Aristóteles explica el cambio y participación de *tal ser* o esencia de las cosas materiales.

Pero la participación del *ser en cuanto tal* queda velada a los ojos del Estagirita, precisamente porque –privado de la noción de creación– no alcanzó a ver su composición constitutiva de ser participado, su composición de esencia y existencia.

3. *El punto de partida de la participación de Santo Tomás: la distinción y composición reales de esencia y existencia.*

Con el descubrimiento de la distinción real de esencia y existencia en el ser finito, Santo Tomás establece tal distinción como la esencia metafísica de la creatura o *ser participado –como la creaturidad o participabilidad–* y, consiguientemente, como las notas ontológicamente primeras y constitutivas del ser participado, que son la razón de ser de las demás notas, de ellas derivadas.[7]

Lo que esencialmente distingue al Ser imparticipado del ser participado, es que aquél es *Esse per se subsistens*, y éste es la *esencia que no es la existencia*, que puede tenerla o no, es decir, que existe *contingentemente*.

Con gran precisión y claridad el Aquinate coloca la esencia metafísica del Ser imparticipado en el *Esse per se subsistens*. Es su nota constitutiva primera, que funda y da razón de todas las demás perfecciones divinas: su infinitud, inmutabilidad, eternidad, etc.[8]

[7] Cfr. NORBERTUS DEL PRADO O. P., *De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae*, Consociatio S. Pauli, Friburgi Helvetiorum, 1911.

[8] J. GREDT, 7ª *ed.*, 2 *ts.*, nº 709 y sgs., HERDER FRIBURGI 1937. "Toda sustancia que es después de la sustancia absolutamente simple *(Esse)*, participa de la existencia". S. THOMAS, *In Phys*, VIII, Lec. 21, nc 13. "Es de la razón

Correlativamente se ubica, según el Aquinate, la esencia metafísica del ser participado: la esencia *que no es el esse*, la distinción real de esencia y existencia, constitutiva del ser participado y razón de ser de las demás notas propias: finitud, imperfección y contingencia. Dios es el *Esse*, la creatura es una esencia que *no es el esse*. Ahí ahí finca la raíz última, que distingue y separa esencialmente el Ser imparticipado del ser participado, Dios de la creatura. Precisamente por no ser el *Esse*, no es ser imparticipado, y para llegar a ser, necesita participarlo.[9]

De aquí que la esencia del ser participado, la capacidad de participar o recibir el ser –la *participabilidad*– reside en que la esencia o modo limitado capaz de existir no sea la existencia y en que para llegar a tenerla, necesite recibirla del Ser imparticipado.[10]

De este modo Santo Tomás, al ubicar con precisión la esencia metafísica constitutiva del ser participado, la participabilidad o creaturidad en la distinción real de esencia y existencia, ha superado el planteo *esencialista* de las ideas platónicas, el de la materia y forma de Aristóteles y el *esencialismo*, que penetra e impregna a toda la Filosofía moderna y contemporánea –Racionalismo, Empirismo, Kantismo, Idealismo trascendental, Positivismo y aun el mismo Existencialismo–, como lo ha demostrado con vigor Gilson en su magnífica obra *"El Ser y la Esencia"* [11]. La crítica de Heidegger a la Filosofía de Occidente, desde Sócrates a nuestros días, de que ha escamoteado el ser para sustituirlo por esencias y conceptos, desarticulados de la presencia viva de aquél, alcanza a toda esta filosofía, sin excluir al propio Heidegger.[12] Unicamente Santo Tomás escapa a la misma, al señalar con vigor cómo la existencia es un acto realmente distinto de la esencia y no una nota constitutiva conceptualizable como las de ésta: es realización o presencia en sí de la esencia, sólo aprehensible en el juicio e inexpresable en conceptos.[13]

---

del ser causado (participado), que sea de algún modo compuesto, porque por lo menos su existencia (esse) es distinto de su esencia *(quid est)*" (Id. S. Th. I, 3, 7 ad 1). Cfr. *De Ente et Ess*, c. 5 y *S. C. G.*, II, 52.

9 "Este nombre *El Que Es*... es el nombre más propio de Dios... Porque no significa forma alguna, sino la misma existencia *(Esse)*. Por consiguiente, como quiera que la Existencia de Dios es su Esencia, y esto no conviene a ningún otro, se sigue que entre todos los otros nombres, éste es el que con más propiedad significa a Dios". *S. Th.*, I, 13, 11 y I, 4, 2.

10 S. Th., I, 3, 4.

11 E. Gilson, *El Ser y la Esencia*, pág. 45 y sgs., especialmente 113, traducción castellana de Leandro de Sesma, Desclée de Brower, Bs. As., 1951.

12 Octavio N. Derisi, *El Ultimo Heidegger*, 2ª ed., pág. 88 y sgs., Eudeba, Bs. As., 1968; XXVI y XXVII de este mismo libro.

13 E. Gilson, *Id.*, pág. 298 y sgs. y O. N. Derisi, *Id.*, pág. 64 y sgs. Cfr. J. Maritain, *Breve tratado acerca de la Existencia y de lo Existente*, pág. 25 y sgs., traducción de Leandro de Sesma, Deschée De Brower, Buenos Aires, 1949.

Con la reconquista de la *existencia* como *acto*, realmente distinto de la esencia, el Angélico Doctor aprehende con fidelidad la realidad del ser participado y ubica con rigurosa precisión en la composición real de esencia y existencia la esencia del ser participado, en busca de una solución que de razón cumplida de la participación onto lógica del ser mismo participado en cuanto tal –y no sólo de las esencias o modos de ser propios del ser participado– y en los modos de expresarlo lógicamente.

4. *La Participación de la Esencia.*

La esencia sólo es real por la existencia, a la que a su vez recibe y limita como potencia.

Sin embargo, antes de existir la esencia, que no es real en sí misma, es una realidad *sui-generis*, una precisa posibilidad de existir, que es más que la nada y que, actualizada por la existencia, es un modo de ser real, distinto de la propia existencia.[14]

Esta realidad metafísica, esta objetividad real trascendente y absoluta de las esencias, su precisa capacidad de existir, es algo que no depende de nuestra inteligencia, sino por el contrario, que se impone a ella como transubjetiva. *Las esencias no son porque las pensamos, sino que las pensamos porque son*, porque se presentan como objetivamente capaces de existir. Tampoco puede depender la esencia de la existencia finita y contingente de los seres, porque la objetividad real de las esencias se presenta como anterior e independiente de aquéllas. *Lleguen a existir o no, las esencias son.*

Si atendemos bien a lo que una esencia es, vemos que ella es y se concibe como un *modo de existir*, como una *capacidad* determinada de participación de la Existencia, de Dios.

Sin la *Existencia* en sí, imparticipada, las esencias no serían, perderían su comprehensión objetiva que las constituye y nada sería posible ni imposible, precisamente porque ellas *se constituyen, son, por una relación trascendental o esencial a la existencia.* Ahora bien, si la Existencia no existiese por sí misma, sería absurda, porque no podría llegar a existir y nada existiría. Pero las esencias son objetivas, capaces de existir, implican esencialmente la Existencia como término necesario de su relación constitutiva. Luego la Existencia en sí es, por lo menos, *posible*. Pero no puede ser puramente posible sin existir, pues una Existencia en sí puramente posible no podría llegar a existir, pues ya no sería la Existencia sino una esencia o *potencia* que llega al *acto* de existir, es decir, sería *absurda* y dejaría de ser posible. Luego la Existencia en sí existe necesariamente. Las esencias son posibles *suponen* y se *constituyen*, por consiguiente, por

14 S. Thomas, *De Ente et Ess*, c. VI.

participación de tal Existencia, y la relación a ésta es trascendental o *esencial,* o en otros términos, es *constitutiva* de la esencia.

Por esta razón, el hecho de la *objetividad absoluta e inmutable de las esencias* es una prueba contundente de la existencia de la Existencia en sí o de Dios: desde que sin Esta, la esencia o posibilidad –e imposibilidad– perdería todo sentido.

Santo Tomás ahonda aún más en el modo como la Existencia en sí o Dios *funda y constituye* las esencias posibles: sin las cuales tampoco podría realizar la participación de las existencias.

El *fundamento* de estas esencias o capacidades finitas de existir es la *Esencia divina,* identificada con su Existencia.

Esta *Esencia,* como Acto puro de existir, es el Modelo de infinita Perfección que, como tal, *funda* los infinitos modos finitos capaces de existir, las infinitas *participabilidades* o posibilidades de participación: *las esencias.*

A su vez la *Inteligencia divina,* al comprehender exhaustivamente esta Perfección infinita de la Esencia divina, no puede dejar de ver los infinitos modos finitos capaces de participar –*las participabilidades*– de la misma, o sea, no puede dejar de *constituirlas como objeto* de su propia intelección.[15] Y como la Intelección de la propia Esencia en Dios es un Acto necesario, identificado con su Ser, también este Acto necesariamente ve –y, viéndolas, las constituye– las esencias posibles.[16]

De aquí que las esencias sean *necesarias y eternas* e *inmutables,* como el Acto necesario de la Existencia de Dios –que, como Esencia, las *funda,* y, como Intelección, las *constituye*– del que participan. Esta participación es, pues, por *causalidad ejemplar necesaria* por la Inteligencia divina, que las ve y las constituye necesariamente como objetos participables del Ejemplar de su divina Esencia. Y esta participabilidad, necesariamente constituída y expresada por la Inteligencia divina al contemplar su Esencia, constituye el ser propio –*metafísico*– de la esencia. Esta *relación* a la Esencia e Inteligencia divinas es *constitutiva* de la misma esencia, pues ésta se *constituye como relación trascendental o esencial a la Esencia e Inteligencia imparticipadas.*

5. *Participación de la Existencia.*

También la existencia, que realiza las esencias finitas, es tal por participación de la Existencia imparticipada divina; pero, a diferencia de las esencias, las existencias dependen de la Voluntad o Amor divino, que las *causa eficiente y libremente.*[17]

15 *S. Th.,* I, 15, 2 y *Ver.,* 3, 2.
16 *S. Th.,* I, 14, 4 y 27, 2.
17 *S. Th.,* I, 19, 3 y *Ver.,* 23, 4.

En efecto, la existencia es el acto que confiere realidad o ser en sí a las esencias y, como tal, no puede ser realizado sino por el Acto de existir o Existencia pura. Toda existencia de una esencia implica la causalidad eficiente de la Existencia. Porque nada puede comenzar a existir o existir contingentemente sin la causalidad eficiente inmediata del Acto de existir o Existencia, que actúa sola o concurrentemente con la causa segunda.[18] De otra suerte algo comenzaría a existir por sí mismo, desde la nada y sin razón de ser, lo cual es contradictorio, porque debería *no existir* para poder llegar a existir, y *existir* para poder darse la existencia. Y toda causa segunda está esencialmente en potencia para actuar, porque si su acto esencial –su forma– se idenficase con su acto de obrar, como éste implica la existencia, el acto de la esencia se identificaría con el de la existencia, y sería la Existencia imparticipada y divina.[19] De aquí que todo ser participado requiera la intervención eficiente e inmediata de la Existencia, que la mueva a su acción de causar, a su causalidad y a su efecto.[20]

Pero en Dios la causalidad eficiente es sólo por imperio de su Voluntad –que implica Inteligencia, con ella identificada–, ya que toda otra actividad eficiente instrumental o dependiente de la Voluntad, no cabe en el Acto o Perfección pura, pues implicaría imperfección. Por eso en Dios no caben actividades ejecutivas, dependientes de la Voluntad e Inteligencia. La Causalidad divina es siempre y esencialmente un acto de Inteligencia y Voluntad, un acto de Imperio, cuando se trata de la Acción divina para producir la existencia creada.

La Existencia, de la que participa y por la que llega a ser en acto la existencia de las esencias está, pues, identificada con la Voluntad o Amor de Dios.[21]

6. *El Modo de Participación de la Existencia.*

Por otra parte, la Voluntad de Dios está en Acto de Amor de su Esencia o Bondad infinita, con la que se identifica. Por eso, nada puede Dios amar, fuera de su esencia, sino con este único e infinito Acto de Amor de su propia Esencia o Perfección.

18 "Dios es la misma Existencia subsistente por sí misma... Pero el Ser subsistente no puede ser sino uno... Por consiguiente, todos los otros entes distintos de Él no son su existir, sino que *participan del Existir.* Es necesario pues, que todos los entes distintos de Dios... sean causados por este único primer Ser, que existe perfectísimamente". (*S. Teol.,* 1, 44, 1., cfr. *S. C. G.,* II,15), "Dios es la causa de todos los efectos y acciones" (*S. C. G.* III, 71 al fin). cfr. AUGUSTO C. CÁRDENAS, *Breve Tratado sobre la Analogía,* pág. 137 y sgs., Club de Lectores, Bs. As., 1970.
19 *S. Th.,* I, 54, 1 y 3.
20 *S. Th.,* I, 44, 1 y *S.C.G.,* II, 15 y III, 66.
21 *S. Th.,* I, 25, 1 ad 4 y I, 25, 3.

En posesión de su Esencia, Dios es el Acto perfecto de Amor de su Bondad infinita, es el *Acto mismo de Felicidad.*[22]

De aquí que nada fuera de su Esencia, sea necesario a Dios para la posesión perfecta del Bien infinito, o sea para su Felicidad.

Todo otro bien o existencia que no sea su Bondad, por consiguiente, Dios sólo lo puede querer o causar *libremente*: no para adquirir algo –ya que está en posesión perfecta del Bien infinito– sino para dar o *hacer partícipes* de su infinita Bondad a otros seres.[23]

La participación de la existencia de las esencias finitas se realiza, pues, por *la causalidad eficiente y libre* de la Voluntad o Amor de Dios, que la realiza, o bien Ella sola, en la primera comunicación de la existencia, desde la nada total –*creación* [24]– o en la continuación de la misma –*conservación* [25]– o bien como Fuente o Acto de toda existencia con las causas segundas, que necesitan de su *moción y concurso* para poder pasar al acto de causar y producir la existencia de su efecto.[26]

Esta independencia de la Voluntad divina respecto a todo bien o existencia finita, esta entera *libertad* con que *causa* o comunica eficientemente su acto de existir, es decir, el que la Voluntad divina *pueda comunicar* la existencia a las esencias, confiere a todo acto de existir participado su carácter de *esencial contingencia.*

La existencia participada nunca es necesaria, sino *esencialmente contingente* y, como tal, siempre puede ser o dejar de ser, porque siempre e inmediatamente depende del *Acto libre de la Voluntad de Dios.*[27]

Por eso, si las esencias son *siempre y necesariamente* porque Dios no puede dejar de pensarlas, en cambio *llegan a existir y existen* sólo *contingentemente,* porque Dios libremente las quiere.

Todo ser finito en su esencia y existencia es totalmente y siempre –en toda su duración– por participación de la *Existencia imparticipada,* por la causalidad inmediata y continua de su Acto de existir, como *Pensamiento* en cuanto a la esencia o modo capaz de existir, y como *Voluntad* en cuanto a la existencia o acto realizante de la esencia: con la diferencia de que el Pensamiento divino constituye *necesariamente* las esencias, mientras que la Voluntad *libremente* confiere a las mismas la existencia.

De este modo Santo Tomás da razón de todo el ser finito, en su esencia y existencia, *por la participación causal inmediata de la*

22 *S.C.G.*, I, 74.
23 *S. Th.*, I, 19, 3 y *Dis.*, 45, 2.
24 *S. Th.*, I, 44, 1, I, 45, 2 y I, 45, 3.
25 *S. Th.*, I, 104, 1 y ad 4 y *Com. Theol.*, 15.
26 *Ver.*, 21, 6 y *S.C.G.*, III, 70 y 66, cfr. *S. Th.*, I, 105, 5 ad 2.
27 *S. Th.*, I, 104, 1.

Existencia divina. Sólo por la acción inmediata del Acto participado de existir, son necesariamente las esencias y existen contingentemente los seres existentes.

Refiriendo al hombre esta verdad fundamental de la participación o comunicación del ser desde Dios, podemos afirmar: *somos porque Dios nos piensa y existimos porque Dios libre y generosamente nos ama.*[28]

II

POTENCIA Y ACTO

7. *Participación in fieri y participación in facto esse.*

La participación es la causalidad o acción del Ser imparticipado, que comunica el ser al ser que de sí no es y que, por eso, sólo puede llegar a ser como *participado.*

La participación nos conduce a la epifanía del ser participado desde su nada, nos hace ver cómo desde el Ser imparticipado se comunica el ser a los otros seres: nos pone de manifiesto la manera cómo tal comunicación del ser implica en el ser participado o recipiente del ser la distinción real de esencia y existencia, pues de identificarse entre sí ambas, serían la Existencia y, por eso mismo, el Ser imparticipado. Colocado así el constitutivo esencial de la participación –la *participabilidad* o capacidad de ser participado– en esta *composición real de esencia y existencia* –como potencia y acto, respectivamente– la participación se desarrolla y manifiesta como el *fieri* o comunicación de la Existencia imparticipada a la *esencia o modo finito de existir,* por *causalidad ejemplar necesaria,* y como *fieri o comunicación contingente de la existencia* a la esencia finita, por causalidad *eficiente y libre* de la Existencia.

Tal participación no es objeto de una aprehensión inmediata por parte de nuestra inteligencia. El hombre no asiste, no está presente a esta comunicación o fieri de la esencia y existencia desde la Fuente originaria de la Existencia imparticipada. Constituye el término al que se llega por un raciocinio a partir de la participación ya realizada –*in facto esse*–, que es la gradación de la perfección ontológica y el cambio con que los seres se manifiestan a nuestra inteligencia, a través de nuestra experiencia.

28 Cfr. O. N. Derisi, *Metafísica y Poesía,* Suplemento Literario del diario "La Nación", 24 de junio de 1973, Buenos Aires.

8. *La gradación diversa y múltiple y el cambio de los seres implican los principios constitutivos del ser: el acto y la potencia.*

¿Cómo puede suceder que el ser, que de alguna manera se manifiesta siempre el mismo, se realice de múltiples y diversos modos y pueda cambiar o llegar a ser *otro*?

Este arduo problema fue precisamente el que dio origen a la Filosofía en Grecia. *"Admirados"* los primeros filósofos de esta manifestación del ser, buscaron el *"principio"* del mismo, que diera razón o explicación de su realización diversa, múltiple y cambiante dentro de su mismidad.[29]

Después de las tentativas de los "Físicos", de Pitágoras y de Platón, es Aristóteles quien descubre la necesidad de los dos principios para explicar la multiplicidad y cambio del ser: el *acto* y la *potencia*.[30]

Sin embargo, Aristóteles no llegó a de-velar la necesidad del cambio metafísico, de la *creación*, en el comienzo del mundo. Sostiene la eternidad y el carácter increado de la materia.

Sin duda por esta razón y por no haber conocido las sustancias enteramente espirituales –los ángeles de la Revelación cristiana– Aristóteles no llegó a descubrir la composición de acto y potencia en el seno del ser finito: la existencia y la esencia, como constitutivos del *ser* participado. Se limita a descubrir y señalar esta composición en la *esencia* del ser material: la *potencia de la materia primera* y el acto de la *forma sustancial*,[31] y la *materia segunda* y la *forma accidental* –*sustancias* y *accidente*–, también como *potencia y acto*, respectivamente.[32]

9. *La composición de potencia y acto en el seno mismo del ser, la esencia y la existencia.*

A Santo Tomás estaba reservado establecer la distinción y composición real de potencia y acto, como constitutivos del ser participado: la *distinción y composición real de esencia y existencia* (cfr. nº 3).

La esencia, como potencia realmente distinta del acto de la existencia, constituída por participación necesaria de la Esencia o Existencia divina, hace posible la participación o recepción del ser o existencia desde el Acto puro e imparticipado de Existir. Tal distinción y composición real de potencia y acto en el seno del ser es la que posibilita y constituye al ser participado.[33]

Más aún, esta raíz constitutiva o esencia metafísica del ser participado, hace posibles la finitud y la contingencia. El ser participado es finito, porque la existencia confiere realidad actual a la esencia, que es por sí misma finita: un *modo finito* y necesario capaz de existir y es *contingente*, porque la esencia nunca es ni exige la existencia, la recibe y la posee con la posibilidad constante de no tenerla.

La *composición real de esencia y existencia* es la *esencia metafísica* del ser participado; y la *finitud y contingencia*, son las *propiedades esenciales*, que emanan de aquella esencia.

10. *La diversidad, multiplicidad y cambio de los seres participados, determinados por el acto y la potencia.*

La esencia, al intervenir como potencia limitante del acto, hace posible la multiplicidad del ser. Un Acto puro de existir, sin esencia realmente distinta que lo limite, no puede ser sino único e inmultiplicable. La limitación del ser posibilita su multiplicación.

Otro tanto sucede con la diversidad de los seres. Las diferentes notas de la esencia –determinadas por las formas diversas– permiten la existencia de seres específica y aún genéricamente diversos.[34]

El cambio metafísico –*creación y aniquilación*– se funda en esta composición de esencia y existencia, la composición de potencia y acto más profunda, que afecta al ser mismo como participado.

Los otros cambios ya no dentro del *ser*, sino de la *esencia*: cambios sustanciales y accidentales, se fundan en la *composición de materia primera y forma sustancial* y de *materia segunda y forma accidental*, respectivamente, como potencia y acto dentro de la esencia.

También en esta composición de materia y forma sustancial se funda la multiplicidad de los individuos dentro de la misma especie. Es la *materia primera*, receptor puramente potencial de la forma, sin ninguna nota determinante, y hecha "ésta o aquélla" por la cantidad,[35] la que permite la multiplicidad numérica de la forma, precisamente porque, desprovista de toda nota propia, la materia sólo

29 ARISTÓTELES, *Metaph.*, Lib. I y II.
30 ARISTÓTELES, *Metaph.*, I, 1045 b y 3. cfr. *Com. S. Thom.*, lect. 5 n. 1825 y sgs. y *Pol.*, I, 1.
31 *Phys*, I, 7, 190 b. 17.
32 *Metaph.*, 17, 1028 a 18 y *S. Th.*, I, 45, 4.

33 *In Boet De Hed.*, Lec. 2, y *Ver.*, 27, 1 ad 8.
34 Cfr. CHARLES BOYER, *Cursus Philosophicus*, 11 millares, t. I, pág. 325 y sgs. Desclés de Broweer, París, 1937.
35 *In Boet. De Trin.*, IV, 2 ad 4 y *S. Th.*, III, 72, 2, Cfr. UMBERTO DEGL' INNOCENTI O. P., *Il Principio D'Individuazione Nella Scuola Tomistica*, principalmente pág. 9 y sgs. y 130 y sgs., Editrice Della Dniversitá Lateranense, Roma, 1971.

es capaz de limitar a un determinado sujeto o individuo las notas específicas provenientes del acto esencial.

11. *La composición de potencia y acto, realizadora de la participación.*

La Existencia imparticipada, sola o actuando junto con las causas segundas, es la Causa *extrínsecamente participante —ejemplar final y eficiente—* de todo ser participado en sus constitutivos de esencia y existencia. El efecto de esta *acción o fieri participante* está realizado por las causas intrínsecas de *potencia y acto,* en sus tres formas: ya como *esencia* y *existencia —composición metafísica—* ya como *materia primera y forma* sustancial *—composición física de la esencia—* ya finalmente como *materia segunda o sustancia y forma accidental —composición física accidental—.*

El mundo inmediatamente dado está constituido en su diversidad y multiplicidad de entes finitos, por el acto y la potencia en sus diferentes realizaciones.

El grado mayor de participación o perfección de un ser está constituído por una mayor intervención del acto sobre la potencia y, correlativamente, por una menor intervención de ésta sobre aquél. Así, fuera del Ser imparticipado que es —sólo El— el Acto puro de Existir o la Existencia, todos los demás seres son compuestos de acto y potencia. Unos sólo compuestos de existencia y acto esencial o forma pura sin materia —los ángeles—. Son actos puros esenciales o predicamentales. Estas formas o espíritus puros perfectísimos tienen toda la perfección esencial específica sin límites —son infinitos en su esencia, *infinitos predicamentales* o en cuanto *tales seres,* no en cuanto ser— sin determinaciones individuales distintas de las esenciales, son individuos por las mismas notas específicas. Así el Arcángel Gabriel tiene la perfección infinita predicamental, es la *Gabrielidad:* es individuo por sus mismas notas específicas, y, por eso, agota la infinitud predicamental de la especie o esencia.

Los seres materiales, en cambio, están limitados aun en su acto esencial o forma. Esta es limitada, dentro de la esencia o especie, a un determinado individuo. Por eso dentro de la especie —cuyas notas proceden de la forma— caben indefinidos individuos. Es decir, que en los seres materiales no sólo la esencia limita, como potencia el acto de existencia, sino que aún dentro de la esencia, la potencia de la materia limita al acto de la forma.

Dentro de los seres materiales, la gradación ontológica creciente está señalada por la mayor perfección o independencia del acto esencial, de la forma, sobre la potencia de la materia en otros términos, por el grado de *inmaterialidad,* hasta llegar a la total

inmaterialidad o *espiritualidad* —propia del alma o forma sustancial del hombre—.

Luego del hombre, con su forma espiritual, siguen en descenso los seres materiales con formas inmateriales o sobresalientes sobre la materia, pero sin dejar de depender a la vez de ella. En primer lugar están los animales, dotados de vida sensitiva, y luego los vegetales, dotados de vida vegetativa. En el último término descendente están los seres totalmente materiales o inorgánicos, en que el acto de la forma está enteramente sumergido y dependiente de la materia.

Desde el *Acto puro* de Existir imparticipado de Dios hasta la *potencia pura* o materia primera *—el no-ser limitante del ser—* los seres participados se constituyen, en su mayor o menor perfección, en la escala ontológica, en la precisa medida de la hegemonía del acto sobre la potencia, y se ubican, por esa misma razón, en mayor o menor grado de participación del Acto puro de ser.[36]

Así podríamos trazar las líneas fundamentales de este cuadro de la gradación descendente del ser, desde el *Acto puro* de existir hasta la *potencia pura* de la materia. En la cima está el *Ser imparticipado,* el único que es el Acto puro de existir, sin potencia alguna, en quien la Esencia se identifica con el Acto de la Existencia.

Con una esencial diferencia, que no permite *nada unívocamente común con El,*[37] y que implica la caída inconmensurable desde el Ser imparticipado al ser participado, desde lo Infinito a lo finito, desde lo Necesario a lo contingente, sigue la inmensa gama de seres participados, que se constituyen, por esa misma razón y según vimos (nº 3), como *esencias* que *no son* sino *que sólo tienen* existencia. De esta constitución del ser participado brotan como sus propiedades esenciales, la *contingencia y la finitud* y la consiguiente composición de *sustancia y accidente.*

De estos seres, algunos poseen una esencia, que es puro acto sin ulterior limitación. Son las formas o espíritus puros —los ángeles de la Revelación judeo-cristiana— los *actos esenciales ireceptos.*

Más abajo están los seres compuestos de potencia y acto dentro de la esencia: los seres materiales, cuya forma o acto esencial está recibido y coartado por la potencia de la materia, que lo multiplica en indefinidos individuos de la especie.

Ya dijimos más arriba, que dentro de estos seres materiales, la perfección de los mismos está determinada por la eminencia de la forma sobre la materia, es decir, por la *inmaterialidad.*

36 Cfr. A. VALENSIN, *A. Travers la Metaphyssique,* pág. 168-169, París, Beauchesne, 1925.

37 Cfr. O. N. DERISI, *La Trascendencia del Ser Divino,* en la Revista *Sapientia,* nº 2, pág. 25 y sgs., La Plata, 1946.

En el escaño último estaría la *materia primera*, la *pura potencia;* la cual, por su misma noción, no puede existir sola, pues para ello necesitaría el acto de la existencia y dejaría de ser pura potencia.[38]

Entre el *Acto puro de Ser o Existencia imparticipada* y la *pura potencia* de la materia, la participación de aquella Existencia desciende y penetra en mayor o menor grado en los seres participados –constituidos tales por su composición real de esencia y existencia– en la medida de una mayor realización del acto esencial o forma y de la eminencia del mismo sobre la materia: desde el acto puro esencial de la forma espiritual, pasando por la forma espiritual unida sustancialmente a la materia, del hombre, hasta los seres cuya forma está enteramente sumergida en la materia, con los seres intermedios cuya forma emerge en mayor o menor grado sobre la materia.

De este modo se ve cómo la diversa composición de acto y potencia –esencia y existencia y la consiguiente de sustancia y accidente, propia de todo ser participado, y luego la de forma sustancial y materia primera en los variados grados de inmaterialidad de aquélla– *realizan* la participación, *son el efecto de la acción causal participante del Ser imparticipado.*

III

ANALOGIA

12. – *La Analogía, expresión lógica del ser*

Sabido es que el ser en todo su ámbito no puede ser expresado por un concepto unívoco, ya que de ser así lógicamente se identificarían todas sus diferencias –desde que ellos también son *ser*– y conduciría a un monismo metafísico contradictorio. La historia de la Filosofía corrobora esta afirmación.

Mas lo que nos interesa en este trabajo es comprobar cómo el re-descubrimiento y re-incorporación de la participación en la Metafísica de Santo Tomás, ha conducido a una profundización y re-esclarecimiento de la naturaleza y alcance de los conceptos análogos que la expresan.[39]

Frente a una concepción eminentemente aristotélica de la Ontología, desarrollada restrictivamente por la doctrina del acto y la potencia, conducida por Santo Tomás al seno mismo del ser participado con la distinción y composición real de la esencia y existencia

38 S. THOMAS, *In Metaph.*, VII, Lec. 2, nº 1285 y nº 1292.
39 Cfr. SANTIAGO RAMÍREZ O. P., El trabajo citado en la nota nº 3.

–participación *in facto esse*–, Cayetano y la Escuela Tomista han sostenido, con razón, *la analogía de proporcionalidad intrínseca,* como expresión lógica adecuada de la misma.[40] En efecto, la diversa gradación ontológica de los seres encuentra adecuada formulación en esta analogía, que expresa la razón de esencia y existencia, presente y común a todos los entes, bien que realizada de diferente manera.[41]

En cambio, la analogía de *atribución intrínseca* –defendida por Francisco Suárez y negada por Cayetano y su Escuela– para la aprehensión del ser, expresa al *Ser imparticipado* que existe por sí mismo como *analogado principal,* y a los *seres participados,* como *analogados secundarios,* que sólo se comprenden por referencia a Aquél, sin cuya acción causal no podrían ser en su esencia necesaria ni tampoco en su existencia contingente. Esta unidad del concepto análogo de atribución intrínseca abarca a todos los seres, pero no del mismo modo: al Ser imparticipado y necesario, como *analogado principal* que existe y que no necesita de otro para justificar su Existencia, y a los seres participados, como *analogados secundarios,* que sólo pueden ser comprendidos en su razón de ser –en su esencia y en su existencia–, por referencia a Aquel Ser primero imparticipado.[42]

La amplitud ontológica, lograda con la reincorporación al pensamiento de Santo Tomás, de la participación a la doctrina del acto y la potencia, lógicamente ha conducido a la extensión e integración de las dos analogías que las expresan, respectivamente, la de *atribución intrínseca: expresión de la participación o fieri del ser participado y la de proporcionalidad intrínseca, expresión de la gradación ontológica realizada por el acto y la potencia, es decir,* de la *participación in facto esse.*[43]

13. – *Acto y potencia y analogía de proporcionalidad.*

Los seres inmediatamente dados a la inteligencia, a través de la experiencia sensible, son los seres materiales finitos y contingentes: los *seres participados.*

En un primer momento la inteligencia los aprehende en su *ser,* pero sin conocer todavía su esencial relación de dependencia con el Ser imparticipado. Más aún, la mente humana puede poseer

40 THOMAS DE VIO Cardinalis Catetanus, *De Nominum Analogia,* c. III, Angelicum, Roma, 1934, Cfr. AUGUSTO C. CÁRDENAS, Opus Cit.
41 CAIETANUS, *Op. Cit.*, c. VI.
42 Cfr. FRANCISCUS SUÁREZ, *Disputationes Metaphysices,* ed. Bilingüe de la Biblioteca Hispánica de Filosofía, t. I, pág. 360 y sgs., Gredos, Madrid, 1960. Cfr. también el trabajo del P. RAMÍREZ, *cit.* en la nota. 3.
43 Cfr. SANTIAGO RAMÍREZ, *Ibid.*

también el conocimiento del Ser de Dios, sin atender expresamente a esta relación causal frente a los entes mundanos.

Tal aprehensión primera e inmediata de los seres en sí mismos, sin atender a su carácter de participados o Imparticipado y a la consiguiente relación de dependencia de aquéllos frente a Este, encuentra su expresión connatural en el concepto análogo de proporcionalidad intrínseca del ser: cada ser es considerado en sí mismo, sin relación a otro, como una esencia que existe, pero *de un modo sólo relativa o proporcionalmente idéntico.* En esta formulación análoga del ser, cada ente está expresado en su ser propio, sin relación a otro, y por ende, sin atender a la gradación de los analogados: el principal y los secundarios. En esta analogía el concepto del ser es el mismo, porque expresa siempre una *esencia que existe,* pero lo expresa sólo imperfectamente: *una esencia que existe o puede existir de múltiples maneras diferentes.*

La analogía de proporcionalidad intrínseca es, pues, suficiente para expresar los seres en su escala ontológica, constituida por la intervención del acto y la potencia en diversos grados, sin tener en cuenta su relación de dependencia de un ser respecto a otro.

De aquí que mientras la Metafísica tomista se mantuvo en la consideración de la doctrina de la potencia y del acto para explicar el ser en su diversidad y multiplicidad, se atuvo a esta analogía de proporcionalidad intrínseca, que la expresa adecuadamente; y rechazó la analogía de atribución intrínseca, que no respondía a esta perspectiva del ser.[44]

14. – *Participación y analogía de atribución intrínseca.*

El enriquecimiento de la Ontología del Aquinate por una profundización de la misma con la *noción de participación,* que fundamenta y da razón causal de la diversidad y multiplicidad de los seres, constituídas por el acto y la potencia, ha hecho necesaria la reincorporación de la *analogía de atribución intrínseca* y de su integración con la *analogía de proporcionalidad intrínseca,* para dar expresión cumplida al ser en todo su ámbito y significación: en su *fieri –participación–* y en su *factum esse –realización de la misma por la potencia y el acto–.*

De origen platónico, incorporada a Santo Tomás a través de San Agustín, pero velada durante mucho tiempo tras la conceptualización y terminología aristotélica, recién ahora la participación logra ubicación cabal y en toda su extraordinaria significación den-

44 Cfr. P. G. M. MANSER, O. P., *La Esencia del Tomismo,* Traducción de Valentín J. Yebra, "Instituto Luis Vives" de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947.

tro de la Metafísica del Angélico Doctor. Pero esta incorporación exige su expresión lógica precisa y adecuada, que no es otra que la de la *analogía de atribución intrínseca;* la cual, por el otro extremo, también estaba en Santo Tomás. De aquí que el re-descubrimiento de la *participación* –del *fieri* causal del *ser*– ha traído aparejado también el re-descubrimiento y re-valoración de la *analogía de atribución intrínseca,* como expresión del ser en su *fieri* o dependencia participante o causal del Ser imparticipado, comprehendido en esta noción del ser como analogado principal, sin el cual no tienen razón de ser ni de ser comprendidos los seres participados.[45]

De aquí que así como en un primer momento, la inteligencia sólo considera a los seres en sí mismos, más o menos perfectos, según la mayor o menor intervención del acto y la potencia que lo constituyen, y únicamente en una segunda instancia, más profunda, penetra en su relación de participación o dependencia del Ser imparticipado; así también la analogía de proporcionalidad intrínseca, que en el plano lógico expresa los seres múltiples y diversos tales como inmediatamente le son dados, ha de ampliarse e integrarse con la analogía de atribución intrínseca, cuando la mente profundiza y considera los seres participados en cuanto tales o dependientes de la acción causal del Ser imparticipado, sin la cual aquéllos no tendrían razón de ser.

15. – *Conclusión: los dos aspectos del ser y sus dos expresiones analógicas respectivas.*

El re-descubrimiento y re-valoración de la analogía de atribución intrínseca en la concepción tomista, que ha venido a enriquecer e integrarse en la analogía de proporcionalidad intrínseca, expresa más adecuadamente la mente del Angélico Doctor,[46] y es consecuencia, en el plano *lógico,* de un esfuerzo de profundización en el plano *ontológico* del pensamiento del Aquinate, y ha conducido al re-descubrimiento en él de la *participación* o *comunicación* del ser desde el Ser imparticipado a los seres participados, y al

45 Cfr. JACOBUS RAMÍREZ, O. P. *De Analogia,* 4 vol. "Instituto Luis Vives de Filosofía", Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1970. Esta obra es sin duda lo mejor y más exhaustivo, que, histórica y doctrinariamente, se ha escrito sobre la Analogía.

46 Cfr. BERNARD MONTAGNES O. P., *La Doctrine de l'Analogie de l'Etre D'Apres Saint Thomas d'Aquin,* Publications Universitaires, Louvain, 1965. El autor hace ver cómo Santo Tomás ha empleado una analogía en una época de su vida, y otra en otro período de la misma. Esta circunstancia ha dado pie a que se invocase la autoridad de Santo Tomás en favor ya de la una y de la otra de las analogías. Pero la verdad es que las dos son de Santo Tomás y están en sus obras.

consiguiente enriquecimiento de su doctrina ontológica del ser, considerado en sí mismo y en su constitución de potencia y acto.[47]

Sintetizando, pues, lo dicho, la profundización y ensanchamiento del ámbito de la Metafísica tomista, desde la consideración del Ser y de los seres en sí mismos, constituídos en diversa y múltiple medida, por el acto y la potencia, con la consideración del descenso y comunicación causal del ser desde la Existencia necesaria e imparticipada hasta las esencias finita y contingentemente existentes de los seres participados, ha traído aparejados la profundización y el ensanchamiento e integración de su expresión lógica, desde la analogía de proporcionalidad intrínseca hasta la analogía de atribución intrínseca, que constituyen, respectivamente, la formulación conceptual de ambos aspectos del ser; *de su factum esse participado y de su fieri participante.*[48]

Es interesante señalar aquí, al término de esta meditación, que los esfuerzos de ilustres pensadores tomistas, realizados, ya *en un plano ontológico de la participación* –principalmente por el P. Cornelio Fabro–, ya *en el plano lógico de la analogía*– principalmente por el P. Santiago Ramírez O. P.– han convergido en la de-develación y profundización del pensamiento integral de Santo Tomás de Aquino en sus dimensiones correlativas del *ser* y del *pensar* que lo expresa.[49]

47 Cfr. CORNELIO FABRO, *op. cit.*, pág. 65 y sgs.
48 Id., *op. cit.*, pág. 338 y sgs.
49 Cfr. JACOBUS RAMÍREZ O. P., *op. cit.* vol. IV, pág. 1711, nº 761 y sgs., especialmente pág. 1726 y sgs., nº 780-782.

CAPÍTULO XXX

EL ESSE Y EL INTELLIGERE DIVINO, FUNDAMENTO UNIVERSAL E INMEDIATO DE TODO SER Y DE TODA VERDAD Y ENTENDER PARTICIPADOS EN SANTO TOMÁS

I

El Esse y el Intelligere divino, fundamento inmediato de todo ser participado, en Santo Tomás.

1. *La filosofía de Santo Tomás, fundada en el ser.*

Desde sus primeros principios hasta sus últimas conclusiones, la Filosofía de Santo Tomás está fundada y articulada, en todos sus pasos, sobre el ser.[1]

Comienza por la aprehensión sensible intuitiva de los datos fenoménicos concretos de la realidad; asciende desde éstos hasta el ser o esencia de los seres materiales, mediante el conocimiento intelectivo, conceptual y judicativo; para luego, desde ellos, llegar al conocimiento de los seres espirituales. De este modo, Santo Tomás en su Filosofía sigue el orden natural del conocimiento sensitivo e intelectivo: desde las cosas finitas materiales, inmediatamente dadas a la intuición sensitiva, mediante la actuación de la inteligencia pasa al conocimiento del ser o esencia inmaterial de los mismos, para acanzar luego, a partir de este ser material la esencia y existencia de los seres espirituales: del alma humana, en primer lugar, para llegar finalmente a la Existencia en sí, al *Esse per se subsistens*, fundamento último –Causa primera eficiente y Causa final suprema– de todo ser.

1 Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Actualidad del Intelectualismo Tomista frente al Inmanentismo Irracionalista Contemporáneo*, monografía presentada al Congreso Internacional Tomista celebrado en Roma-Nápoles del 17 al 24 de abril de 1974, incluída en este libro, II P., C. X.

El *Esse per se subsistens* es la cima alcanzada a través de un riguroso y arduo raciocinio metafísico, como término de una búsqueda del fundamento y razón de ser suprema de cuanto es o puede ser.[2]

Pero una vez alcanzada esa cima, a que conduce el raciocinio metafísico, en su última instancia ontológica, el *Esse* aparece como el Ser imparticipado, que es y se justifica en su ser por sí mismo,[3] y que a su vez es Causa primera y necesaria de todo ente que llega a ser.[4]

Todos los seres, en su variada gama ontológica, aparecen así inmediatamente procedentes, sustentados y acrecentados en su ser –esencia y existencia– por el Acto puro e infinito del *Esse subsistens*. "Nada hay en los entes que no proceda de Dios, que es la Causa universal de todo ser (Esse). Por eso es necesario decir que Dios produce todas las cosas desde la nada".[5]

2. *El Esse subsistens y sus notas esenciales.*

Todos los argumentos para probar la existencia de Dios, parten de la existencia de seres que no tienen razón de ser en sí mismos e implican un Ser –una Causa, una Perfección, un Fin, un Bien– que existe por sí mismo, o sea, que es la misma Existencia, y que da razón de la existencia de aquellos seres que no la tienen en sí mismos.[6]

Este Acto puro de Existir, necesario para explicar cualquier otro ente en su esencia y existencia, es la Existencia en sí, que, por su concepto –puro Acto de Existir– se justifica o tiene razón de ser en sí misma y que, por eso mismo, es imparticipado y necesario.[7]

La Existencia en sí implica la Omniperfección o Infinitud.[8] En efecto, la Existencia no dice sino acto o perfección, y sólo podría ser limitada por algo extrínseco a ella misma: o bien por la causa eficiente, o bien por la potencia –en este caso la esencia–, que la recibe. Pero la Existencia en sí no tiene ni puede tener causa, porque, por su mismo concepto, existe por sí misma y es

2 *S. Th.*, I, 45, 1.
3 *S. Th.*, I, 13, 11 y I, 3,4.
4 *S. Th.*, I, 2, 3.
5 *S. Th.*, I, 44, 2.
6 *S. Th.*, I, 2, 1.
7 *Ibid*, Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Participación, Acto y Potencia y Analogía en Santo Tomás*, trabajo publicado en la Rivista Neoscolastica di Filosofía de la Universitá Cattolica de Milano, número extraordinario de homenaje a Santo Tomás en el séptimo centenario le su muerte, Milano, 1974, incluído en este libro, III P., C. XXIX.
8 *Pot.*, 1, 2; *S. Th.*, I, 3, 7.

incausada; y tampoco puede ser limitada por la potencia de la esencia, porque la Existencia en sí es el Acto puro de Existir, y su Esencia es precisamente el Existir o la Existencia, sin esencia distinta de ella misma.[9]

Si el Esse es, por su esencia, Omniperfección o Perfección infinita, es también y, por eso mismo, Simplicidad.[10] Este Acto puro e imparticipado de Existir no puede tener partes o división interna alguna –ni físicas, dentro de la esencia, ni metafísicas, de esencia y existencia, dentro del ser– porque las partes implican potencia o limitación respecto al todo, y si las partes son finitas también lo será la suma de las mismas.[11]

El Esse es también *inmutable*, ya que toda mutabilidad se funda en la potencia distinta del acto, que está completamente en el *Acto puro*;[12] y es también *eterno*, porque la Eternidad es la inmutabilidad de la Duración: imposibilidad de comenzar o dejar de ser e imposibilidad de cambiar: un ser que es y dura todo a la vez sin que tenga cambio o sucesión, provenientes de la potencia.[13]

Todas las perfecciones infinitas identificadas en la simplicidad y a la vez sin cambios ni sucesión, están en el *Esse per se subsistens*.

3. *El Esse identificado con el Intelligere en el Acto puro subsistente.*

El conocimiento y la cognoscibilidad se constituyen por la perfección del acto y la exención de la potencia, la de la materia dentro de la esencia, y luego la de la esencia dentro del ser.[14] De aquí que el Acto puro de Ser se identifique y sea el mismo Acto puro de *Entender*, y sea también el Acto puro de Cognoscibilidad o Verdad conocida; y a la vez y, por eso mismo, sea también el Acto puro de Amor y de Bondad amada.[15]

El Acto puro del *Esse per se subsistens* es, pues, y se identifica

9 *Ibid.*, y *S. Th.*, I, 3, 4.
10 *I Dist.*, 2, 3; *S. Th.*, I, 13, 3-5.
11 Aún de suponer un número infinito de partes –número, que realmente es absurdo, porque a cualquier número se le puede añadir la unidad– tal infinito sería sólo *predicamental*, es decir, según la cantidad, pero no absoluto y *trascendental*, según el *ser* como tal. De hecho cabría, en esta hipótesis de un número infinito de partes, un infinito cuantitativo mayor que el otro, por ejemplo, el de un infinito que consta de infinitas partes mayores que las del otro.
12 *S. Th.*, I, 9, 1; *In Boet. de Trin.*, 5, 4 ad 2.
13 *S. Th.*, I, 10, 1 y 2; C. G., I, 15.
14 Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Persona*, c. II. Universidad Nacional de La Plata, Instituto de Filosofía, La Plata, 1950; y *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás, c. III*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.
15 *Com. in Met.*, Lect. 8, nº 2539 y Lec. 11, nº 2601 y 2608 y sgs.; y *S. Th.*, I, 14, 4 y I, 14, 2, ad. 3, y I, 14, 3 y CLARENCE FINLAYSON, *Dios y la Filosofía*, Universidad de Antioquía, Colombia, 1945.

con el Ser o Perfección infinita y con el Entender y Verdad infinita y con la Voluntad y Amor y Bondad infinita.[16]

4. *Dependencia absoluta del Esse per se subsistens, de todo ser, verdad y entender participados.*

De ahí que nada pueda ser, en su esencia y existencia, ni mantenerse y acrecentarse en el ser, que nada pueda ser verdad o bondad o entender o querer fuera de Dios, que no esté primero en El, que no se identifique con El de una *manera eminente*, es decir, sin su esencial imperfección. "Dios influye en el *esse, posse y agere* –en el ser, en la potencia de obrar y en la acción misma– y en todo lo que de perfección hay en el agente".[17] "Todo el ser de cualquier ente y de cualquier parte del mismo, procede inmediatamente de Dios".[18]

Se sigue también que nada puede ser ni subsistir ni acrecentarse en la existencia, ni tampoco ser en su esencia, nada puede ser verdadero o inteligible y nada puede entender, nada puede ser bueno o amable y nada puede querer, fuera de Dios, sino bajo la inmediata acción y dependencia del Esse per se subsistens, de quien proceden.[19]

5. *Esencial dependencia de la esencia respecto al Esse per se subsistens.*

Las esencias son el conjunto de notas que pueden existir, modos o capacidades finitas de existir. No implican ni dependen de su existencia para constituirse tales: son antes e independientemente de su existencia; más aún, son siempre, aunque nunca llegasen a existir.

Tampoco dependen de nuestro entendimiento, al contrario, nuestro entendimiento depende objetivamente de ellas, porque las esencias no son porque las pensamos, sino que las pensamos porque ellas son, porque poseen objetividad evidente que se impone a nuestro entendimiento.

Las esencias, en cambio, dependen e implican esencialmente la Existencia en sí, el *Esse a se*. En efecto, son una capacidad o participabilidad determinada de existir y, por ende, implican esencial relación a la Existencia, es decir, son *una determinada relación* a la Existencia, sin la cual las esencias perderían su ser y su inteligibilidad o verdad. Brevemente, la determinada relación a la Existencia es *constitutiva de la esencia*, es su *modo propio de ser*.

Si por absurdo no existiese la Existencia, *nada sería posible* –ni imposible, por la misma razón–, la capacidad de Existir perdería toda realidad y todo sentido. Porque si la Existencia en sí no existiese, ipso facto sería *imposible* y absurda, no podría permanecer *puramente posible*, porque una Existencia en sí, que no existiese, ipso facto no sería posible, pues no podría llegar a Existir ya que este paso de la posibilidad al Existir implicaría tránsito de la potencia al acto, composición real de la potencia o esencia y del acto o existencia y, por consiguiente, no podría llegar a ser la *Pura existencia*.

Al constituirse por su esencial relación a la Existencia, la esencia implica esta existencia en sí, al menos como posible o no absurda, porque de otro modo perdería toda su inteligibilidad o sentido de esencia. Pero una Existencia en sí que no es absurda, acabamos de señalarlo, debe existir por sí misma y necesariamente. En síntesis, la Existencia en sí o existe necesariamente o es absurda, no puede ser puramente posible.

Las esencias están constituidas, pues, por referencia esencial a la existencia en sí.[20] Este es, pues, el *fundamento inmediato*, que las sustenta en su ser y su sentido de tales.

Ahondando aún más en busca del modo con que la Existencia sustenta y constituye las esencias, vemos que el *Intelligere* divino –identificado con el *Esse*– *comprehende necesariamente* la Verdad infinita, identificada con su Esencia o Esse y, por ende, no puede dejar de ver las infinitas participabilidades finitas, los infinitos modos finitos que esa infinita Perfección o Modelo implica y *funda*.

Las esencias, pues, dependen en su ser propio –que no es real en sí o en acto, sino sólo capacidad determinada de existir, ser metafísico– de la Existencia en sí, que, como tal o Modelo o Causa ejemplar de infinita Perfección, las *funda*, y de la Existencia como Intelección o Entender, que, contemplando necesariamente la infinita Perfección de su Esse o Esencia, *ve* y *constituye formalmente* los infinitos modos finitos de participar de Ella fuera de Ella; ve y constituye las finitas esencias finitas.[21]

Todas las esencias o posibilidades de ser son, pues, necesarias y eternas como el Acto puro de Entender divino, que las constituye. De este Acto de Existir y Entender están en inmediata y esencial –y, por eso, también necesaria– dependencia. Verdaderamente *las esencias son, porque Dios las piensa*, porque externa y necesaria-

16 Cfr. nota 14.
17 *II Dist.*, 37, 2.
18 *I Dist.*, 37, 1, 1.
19 Cfr. la nota 17 y 18. "Dios es el mismo existir –esse–, subsistente por sí. Y el existir subsistente no puede ser sino uno (...). Síguese, por consiguiente, que todas las demás cosas distintas de Dios no son su existir –esse– sino que participan del existir. Es necesario, pues, que todas las cosas –distintas de Dios– sean causadas por un único primer ente, que existe perfectísimamente", (*S. Th*, I, 44, I)

20 *S. Th.*, I, 15, 2; *Ver.*, 3, 2.
21 *Ibid.*

mente las está pensando con el acto con que piensa exhaustivamente su Esse o Existencia, que se identifica con su Esencia.

6. *La esencial dependencia de la existencia respecto al Esse per se subsistens.*

Ningún ser participado es su existencia. De lo contrario, de identificarse su esencia con la existencia, sería la *Existencia* y, por ende, la Existencia necesaria e infinita.

Más aún, esta distinción y composición real de esencia y existencia es la *esencia constitutiva* del ser participado o creado, y por eso mismo, es la nota que distingue esencialmente al ser participado del Ser imparticipado, quien a su vez es la Existencia subsistente.[22]

De esa distinción real de esencia y existencia brotan las propiedades esenciales del ser participado: su *finitud y contingencia*: porque la existencia es limitada por la esencia *–finitud–*, porque, al no identificarse con ella ni incluir exigencia alguna para tenerla, la posee *contingentemente*, es decir, pudiéndola no tener.

Pero si la esencia finita no es la Existencia, cuando existe su existencia, depende inmediata y libremente del único Ser que es la Existencia subsistente o imparticipada y está, por ende, en posesión de la infinita y total Existencia. "Es necesario afirmar que todo lo que de alguna manera es, es por Dios. Porque si algo se encuentra en alguna cosa por participación, es necesario que esté causado en ella por Aquél a quien eso conviene esencialmente... Pero Dios es la misma Existencia *–Esse–* subsistente por sí misma. Por otra parte la Existencia subsistente no puede ser sino única... de lo cual se sigue, por consiguiente, que todas las cosas distintas de Dios... son causadas por un único primer Ser, que existe perfectísimamente".[23] La Existencia en sí, por su concepto mismo, necesaria e infinita, no puede ser sino una.[24] De lo contrario, no sería la Existencia en sí. Sólo por la esencia distinta de la existencia, por la potencia que limita al acto, la existencia puede ser finita.

Por consiguiente, esta última Existencia o Esse per se subsistens es la fuente originaria o causa universal última de toda otra existencia, o lo que es lo mismo de toda existencia participada. "Todo el ser de cualquier ente y de cualquier parte suya, procede inmediatamente de Dios".[25]

Ningún ser existente participado puede comunicar o causar por sí solo la existencia de otro ser; él es *su esencia*, pero no su existencia, sólo la tiene contingentemente. Por consiguiente, él no puede causar

22 *Pot.*, I, 2; *De Ent. et Es.*, c. V.; y *C. G.*, II, 52 y *S. Th.*, I, 3, 7.
23 *S. Th.*, I, 44, 1.
24 Cfr. not. ant.
25 *I. Dist.*, 27, 1, 1.

o comunicar la existencia, que no es sino que sólo tiene, directa y únicamente por sí a otro ser. Para pasar de la potencia al acto con que causa la existencia de algo, todo ser participado que no es el Acto de existir, necesita de la invervención del Ser que está en el Acto puro de Existir, o sea, que es la infinita Existencia. "Dios influye en el *Esse, posse* y *agere* –ser, potencia activa y acción– y todo lo que de perfección –ser– hay en el agente".[26]

Por eso, todo existente que sale de la nada absoluta *–creación–* o es mantenido en la existencia *–conservación–* o llega a tener un nuevo acto de existir *–actividad y efecto–* requiere la intervención causal directa e inmediata de la Existencia divina, porque es la única, que, con su Acto infinito, subsistente por sí mismo, puede comunicar la existencia y, por ende, dar razón de ella en todo otro ser o actividad que no es el existir.[27]

Ahora bien, la Existencia en sí es *esencialmente simple*, pues según dijimos antes, la composición implica partes que están en potencia para el todo, y, por ende, son finitas, y el todo de estas partes finitas resulta necesariamente finito. Pero si esta Existencia es simple, no puede causar la existencia participada por *emanación* de alguna de sus partes, pues no las tiene. Y como Acto puro que es, tampoco puede producirla por *información*, que implica la limitación en El por la potencia receptora. El único modo que el Acto puro de existir pueda causar la existencia es por la vía de causa eficiente.[28]

7. *Identidad de Entender y Verdad, de Amor y Bondad y de Ser o Acto puro en Dios.*

Por otra parte, hemos visto que el Acto puro de Existir es simple y se identifica con el Acto puro de Entender y también el Acto de querer o Amor con la Bondad o Perfección amada.

En la Existencia subsistente y simple no cabe actividad inconsciente alguna, puramente ejecutiva, distinta del Entender y Amar. En Dios la causalidad eficiente es totalmente consciente, de la Voluntad penetrada e identificada con la de la Inteligencia. Dios crea, conserva y concurre con la actividad del ser creado con un Acto puro de Amor, del único Acto infinito de Amor, cuyo objeto, con El identificado, es la Bondad infinita de su Esencia. De aquí que Dios cause eficiente e inmediatamente la existencia en los seres participados con el único Acto de voluntad o Amor con que se ama a sí mismo.

26 *II Dist.*, 37, 2.
27 *Ibid.*
28 *S. Th.*, I, 44, 2; y *II Dist.* 37, 2.

De aquí también que Dios no pueda querer nada sino por amor a su Bondad.[29]

Sin embargo, mientras su Bondad es amada *necesariamente* por el Acto puro de Amor, identificado con Ella, la existencia de los seres participados es causada libremente por este Acto de amor infinito. *Libremente,* precisamente porque con la posesión de la Bondad infinita —identificada con su Acto de Amor— Dios posee todo bien, la Felicidad, y no *necesita* de ningún otro ser existente, para su Bien o Felicidad. Por eso, Dios causa la existencia de otros seres —por *creación, conservación, concurso y premoción*— no necesariamente, sino *libremente,* y no para adquirir algo —es el Acto o Bien infinito— sino para dar o comunicar de su Ser o Bondad infinita —por *participación causal*— a otros seres.[30]

La *libertad* con que Dios *causa eficiente e inmediatamente la existencia* de todos los otros seres, implica en el efecto, o sea, en el ser participado, su carácter de *contingencia,* el que pueda existir o no.

8. *Conclusión: todo el ser —esencia y existencia— depende total e inmeditamente de la existencia subsistente.*

Toda existencia o es la Existencia subsistente o depende inmediatamente de la misma como Voluntad o Amor infinito de Dios, que eficiente y libremente ama y, amando, comunica la existencia. Si Dios cesase un instante de Amar a sus criaturas, dejarían ellas de existir, no por destrucción —que es un cambio de un modo de *ser* o de *tal ser,* de una esencia a otra— sino por *aniquilación,* totalmente dejarían de ser o existir.

Por esto también, la existencia lleva siempre la *impronta* de Dios. En ella está presente la acción amorosa de Dios, podríamos decir, el perfume de las manos de Dios: porque esa existencia o es la misma Existencia divina, o una comunicación directa e inmediata de la misma en el ser participado. "El existir —*esse*— de cualquier cosa y de cualquier parte de la misma es inmediatamente de Dios".[31] "Dios es el principio que da (inmediatamente) la existencia —*esse*—, y por consiguiente que crea todas las cosas que se añaden a la existencia".[32]

Como también la esencia de los seres participados es por la acción inmediata de la Causalidad ejemplar necesaria de la divina Esencia e Inteligencia —identificadas— síguese que todo el ser participado está enteramente fundado y sostenido en su ser por la acción

29 *S. Th.,* I, 19, 1.
30 *S. Th.,* I, 19, 3; *I Dist.* I, 45, 2.
31 *I Dist.,* 37, 1.
32 *Ibid.,* 37, 2.

causal inmediata de Dios: por su divina Mirada, *las esencias,* y por su divino Amor, *las existencias.*

Esta hermosa frase: *somos —la esencia— porque Dios necesariamente nos piensa, y existimos porque Dios libre y generosamente nos ama,* expresa la verdad metafísica fundamental, la razón de ser suprema y a la vez inmediata de toda esencia y existencia, la razón de todo ser participado.

9. *La verdad desfigurada por el panteísmo.*

Cuando el panteísmo identifica a los seres participados con el Ser imparticipado comete un errror muy burdo: identifica las notas contrarias y contradictorias, que separan a los seres mundanos del Ser divino, tales, como lo finito con lo infinito, lo mudable con lo inmutable, lo compuesto con lo simple, lo múltiple con lo único, lo temporal con lo eterno, etc.

El origen de este error radica, en última instancia, en la *univocación* del ser, en no haber comprendido que el Ser de Dios y el ser del mundo no tienn nada unívocamente común, pues ya en el ser mismo —en que Dios y el mundo de alguna manera convienen—, Dios es distinto del ser participado, o sea, que el modo de ser de Dios es distinto y diverso del modo de ser de la creatura. Por esta razón, si bien es verdad que Dios es el Ser infinito y, como tal, se identifica con todo ser o perfección, tal identidad se realiza en la cima del Acto puro, o sea, del Ser *esencialmente perfecto* —y, por eso mismo, distinto y más allá del ser *esencialmente imperfecto* del mundo— y que, por esa razón, es verdad que el *Ser de Dios se identifica con el ser del mundo, pero no formalmente* —no con la esencial imperfección del ser creado—, como dice equivocadamente el monismo panteísta, sino *sólo eminentemente,* es decir, con todo el ser o perfección que él encierra, pero en manera alguna con su esencial imperfección, lo que equivale a decir, sin sus perfecciones predicamentales o de *tales seres* que son precisamente las que fundamentan su posibilidad de existir como tales y fuera de Dios.

Dicho de otro modo: si por absurdo a los seres mundanos o creados se los pudiese liberar de sus imperfecciones —de sus perfecciones *esencialmente imperfectas* o predicamentales o esenciales, que los constituyen tales seres, ipso facto quedarían reducidos e identificados con el único Ser de Dios. Es decir, que lo que hace posible la existencia de estos seres creados o participados, fuera de Dios, es precisamente su esencia predicamental, esencialmente finita e imperfecta, por el modo como Dios necesariamente la constituye, y distinta de la existencia, las cuales si bien están *fundadas y constituidas* por la *Existencia* e *Inteligencia* divinas, respectivamente, como participabilidades de su Existencia, pero

capaces de existir sólo *fuera de Ella,* no pueden *identificarse formalmente* con la misma. Volvemos, de otro modo, a lo dicho antes: que lo que permite la esencia y existencia del ser participado –el ser que no es Dios, sino por Dios y fuera de Dios– es la distinción y composición real de *esencia y existencia.*

De todos modos, lo que queda en pie, es que sólo Dios es la Inteligencia o Acto o Perfección en sí e infinita y que todo otro ser o acto fuera de él –en su esencia y existencia–, únicamente es porque Dios lo posee –en El identificado con su Esencia– de un *modo eminente,* y porque depende inmediatamente de El, de esta Existencia en sí, como *Inteligencia –las esencias,* de un modo necesario– y *Amor –las existencias, de un modo libre y contingente.*[33]–

10. *El dominio absoluto del Esse per se subsistens sobre todos los seres creados.*

Si todas las esencias y existencias participadas dependen total o inmediatamente de la Existencia divina y están sustentadas en su ser y acrecentadas en su actividad por la Causalidad inmediata divina, bajo la formalidad del *ser,* resulta evidente que Dios posee un dominio absoluto y total sobre las mismas.

Tanto en su esencia como en su existencia y también en su actividad, todo ser participado y creado está en una total y continua dependencia de Dios. Nada es ni existe, nada comienza a existir, nada persiste en la existencia, nada llega a causar una actividad y ser, sin la Causalidad inmediata de la Existencia subsistente –*Creación, Conservación, Concurso y Premoción*–[34]. Sólo Ella es capaz de dar razón del ser participado, por *Causalidad ejemplar necesaria, en su esencia, y por Causalidad eficiente libre en su existencia,* porque sólo Ella obra *sub ratione esse.* Por consiguiente, todo ser participado llega a ser, continúa en el ser y lo acrecienta al ser con su actividad causal propia de *tal ser,* –en su esencia, existencia y actividad– bajo el *influjo causal inmediato y permanente de la Existencia en sí, bajo la razón de ser.*

11. *El conocimiento perfecto del Esse per se subsistens, de todo ser participado.*

El Esse y el Intelligere, ya lo hemos dicho, en Dios son idénticos. El acto de Intelección divina aprehende exhaustivamente, por identidad real y formal, el acto del Esse; y, en última instancia, necesariamente aprehende, en esa Intelección infinita, de la manera más perfecta todo ser creado en todas sus manifestaciones ontológicas.

[33] *S. Th.,* I, 15, 2; I, 19, 3 y I, 20, 2.
[34] *II Dist.,* 37, 2 y *I Dist.,* 37, 1, 1.

En efecto, según lo acabamos de señalar, todo ser creado está en total dependencia causal de la divina Existencia, porque Dios es la Causa inmediata y absoluta de toda esencia y existencia, en su comienzo, permanencia y acrecentamiento por la propia actividad creada.

En el Acto de Intelección infinita, con que comprehende exhaustivamente su Esse subsistente infinito, Dios aprehende y constituye necesariamente todas las esencias: no puede dejar de verlas, pues importaría ello no conocer infinitamente su propia Esencia. Las conoce, pues, del modo más perfecto: en su *Esencia,* que, como *Modelo* de Perfección infinita las fundamenta, y en su Inteligencia que las ve y constituye como *objetos* necesarios o participabilidades objetivas capaces de recibir existencia.

En cuanto a los seres participados existentes, Dios los conoce en sus *Decretos* del Acto de su Divina Voluntad, –penetrada e identificada con el Acto de su Inteligencia–, que libremente causan toda existencia.

Y se trata del conocimiento *más perfecto,* pues es causal y de la *Primera Causa.* Dios ve de la manera más exhaustiva y perfecta toda esencia en su divina Esencia, y toda existencia en las Decisiones o Decretos de su libre Voluntad o Amor, que eficientemente causa todo cuanto existe.

Sin salir de sí, sin ninguna determinación objetiva –que haría a su conocimiento dependiente y finito–, el acto de Intelección divina, desde sus divinos Decretos, comprehende todo ser participado, en su comienzo, en su perduración y en su acrecentamiento de existencia, con un conocimiento perfecto, porque es un conocimiento desde su Causa Primera e inmediata, así como su conocimiento de las esencias en la Causa ejemplar de su Esencia, que necesariamente las funda, y de su Inteligencia, que en Aquella necesariamente las ve y constituye, como realidades objetivas capaces de existir, es también un conocimiento perfecto, desde su Causa primera e inmediata.

II

El Esse subsistente, fundamento de todo entender y verdad participados

12. *El Esse fundamento de toda cognoscibilidad o verdad y de todo conocimiento del ser participado.*

Sólo en el Acto puro se identifican el Esse y el Intelligere.

Sólo en el Esse infinito está infinitamente comprendida la Verdad infinita y la Intelección, con ella identificada en el único e infinito Acto puro.

De aquí que todo ser participado, que sólo es en la medida de su dependencia de la Causalidad divina y en cuanto de un modo eminente está identificado con el Esse subsistente, en la misma medida o perfección de su ser sea verdadero o *cognoscible* y a la vez *cognoscente*.[35] Si hay seres que no conocen es por lo que no son, porque su ser está sumergido y limitado por la materia.

La participación o comunicación causal del ser desde el Esse se realiza por el *acto y la potencia*.[36] La composición de acto y potencia, constitutiva y, por ende, común a toda creatura, es la de esencia y existencia. Dentro de estos seres compuestos de esencia y existencia, cada ser es tanto más *cognoscible* y *cognoscente*, cuanto más perfecto es su ser, es decir, cuanto mayor es la pureza del acto de la *esencia o forma*, o sea, cuanto mayor es su *independencia de la potencia de la materia*, que la limita o en otros términos, cuanto mayor es su inmaterialidad. Cuando el acto de la forma es enteramente *inmaterial o espiritual*, ese acto es *cognoscible y cognoscente* a la vez. No es todavía el Esse subsistens, Acto puro de cognoscibilidad o Verdad identificado con el Acto puro de Entender, pero sí un acto esencial limitado, en el que la verdad objetiva y el acto subjetivo cognoscente se identifican intencional o inmaterialmente –sin llegar a la identidad real del Acto puro–, en un acto accidental y transitorio, añadido al acto permanente de la forma.

En ese grado de inmaterialidad perfecta o *espiritualidad*, la inteligencia es capaz de entender todo el ser, sin excluir el mismo de Dios, bien que, por su finitud, sólo pueda hacerlo intencionalmente y, en muchos casos, sólo con conceptos análogos.

Cuando la perfección del acto esencial o forma es, en alguna medida inmaterial, pero con dependencia permanente de la materia, la cognoscibilidad y el conocimiento son imperfectos: la aprehensión sensitiva de lo singular concreto desde sus aspectos fenoménicos, sin penetración formal en el ser trascendente e inmanente.

Pero cuando el acto esencial es totalmente dependiente de la materia, no es posible conocimiento alguno, precisamente porque el conocimiento es una aprehensión *inmaterial* del objeto.

35 Cfr. OCTAVIO N. DERISI, Los libros de la nota 14 y el trabajo *Dos Concepciones Antagónicas del Ser: Sartre y Santo Tomás, la Inmaterialidad nihilista y la Inmaterialidad Realista*, en la Publicación de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino y de la Religión Católica, t. III, con motivo del VII centenario de la muerte de Santo Tomás, Roma, 1974.

36 Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Participación, Acto y Potencia y Analogía en Santo Tomás de Aquino*, según la nota 7.

También la *cognoscibilidad o verdad* en estos seres enteramente materiales queda velada a sí misma. Tal verdad oculta sólo puede ser de-velada por un ser, que, por su inmaterialidad y en la medida de la misma, es cognoscente y capaz de *inmaterializar* la forma de la materia, liberarla de su materialidad concreta por la *abstracción*.

No es intención de este trabajo desarrollar semejante tema fundamental del Tomismo, de la inmaterialidad como constitutiva del conocimiento y de la verdad o cognoscibilidad o verdad de las cosas, ni tampoco profundizar en el proceso de *inmaterialización o abstracción*, que realiza el entendimiento agente, proceso que con tanto rigor ha expuesto y fundamentado el Aquinate. Por lo demás, de ambos temas nos hemos ocupado en otros trabajos.[37]

Lo que queremos evidenciar aquí es que, en la medida de su participación del Ser o Esse divino, un ser participa de su cognoscibilidad o verdad y de su conocimiento, es decir, que lleva la impronta de la Causa trascendente imparticipada, en la cual el Esse y el Intelligere [38] son idénticos en el mismo y único Acto puro e infinito. Porque en este Acto infinito *el Esse* es toda la *Verdad* y todo el *Entender* o, con más precisión aún, es toda la Verdad en acto de ser entendida y todo el Entender en acto de aprehender la Verdad. Y como todo otro ser es por participación de ese Ser, que se identifica con El no *formal* pero sí *eminentemente*, todo ser participado, en la justa medida *de su acto de ser*, es *cognoscible* y *cognoscente* a la vez, es *verdad entendida* y es *aprehensión* de la *verdad*.

Más aún, la correspondencia de la cognoscibilidad o verdad del ser del objeto y del ser cognoscente del sujeto –inteligibilidad e intelección subjetiva en el ser participado, que funda el encuentro o identidad intencional de ambos en el acto de conocimiento–, es una *relación trascendental o esencial* –es decir, *constitutiva* e identificada, como tal, con el *propio ser*, y en la medida precisa de su acto de ser, de su independencia del acto esencial frente a la materia–, en última instancia fundada en la Identidad real del *Esse* con el *Intelligere* –y que implica la identidad de todo ser con todo entender– en el Acto puro de Dios, es decir, en el Acto infinito de Ser identificado realmente con el Acto infinito de Entender.[39]

Por el mayor o menor grado de intervención de la potencia, que limita el acto de ser de los entes participados, la cognoscibi-

37 Cfr. OCTAVIO N. DERISI, Los libros de la nota 14 y el trabajo citado en la nota 36 y *Los distintos sentidos del apriori en la Filosofía Contemporánea y el Tomismo*, en la Revista *Sapientia*, pág. 245 y sgts., La Plata, Bs. As., 1967.

38 *S. Th.*, I, 14, 2.

39 *S. Th.*, I, 14, 3; y *C. G.*, I, 97 y II, 11.

lidad y el conocimiento también se limitan y disminuyen y además se separan realmente entre sí, entre los seres capaces de ser conocidos y los seres capaces de conocer. Pero todo ser, porque su ser está en Dios, se identifica con su Infinita perfección de un modo eminente sin su formalidad finita, que es precisamente la que lo distingue realmente de El; todo ser, en la justa medida de su forma o acto esencial de ser es cognoscible y cognoscente —cognoscente, cuando alcanza el grado indispensable de su inmaterialidad de ser o acto—; y cognoscente o conocimiento y cognoscible o verdad están esencialmente relacionados el uno al otro para rehacer, siquiera intencional o inmaterialmente, la identidad real originaria con que están en el Esse o Intelligere divino.[40]

La verdad objetiva y el cognoscente subjetivo están esencialmente hechos el uno para el otro, el ser cognoscente con un anhelo esencial está necesariamente hecho para la verdad y orientado a su búsqueda, al encuentro intencional con ella en su acto cognoscente, precisamente porque en su origen imparticipado Verdad y Conocimiento, Esse e *Intelligere* son un mismo Acto puro. Esa Verdad y Entender —eminentemente los contiene, los funda y causa en su realidad de esencia y existencia— se identifican en el único e infinito Acto.

13. *El fundamento divino de la verdad y el conocimiento participados.*

El *Esse subsistens infinito,* identificado con el *Intelligere infinito,* por una parte incluye todo ser: el ser y las *perfecciones puras trascendentales,* que no encierran imperfección en su concepto o formalidad propia, bien que están en él en grado infinito y suma simplicidad, y los *entes y perfecciones predicamentales,* esencialmente imperfectas, de un modo eminente, es decir, su perfección sin su esencial imperfección.

Por eso todo ser que es fuera de Dios —compuesto de esencia y existencia— y en la precisa amplitud de su ser o perfección, lleva la impronta de la inteligibilidad y de la inteligencia, de la verdad y del entender.[41] Y la inteligibilidad o verdad y la inteligencia están esencialmente relacionadas la una a la otra, como objeto y sujeto, precisamente porque en su Causa primera divina son idénticos: son inteligibles e inteligentes a la vez en el Acto puro del *Esse identificado* con el *Intelligere.* Al salir de Dios —Verdad e Intelección Identificadas— por la participación causal, todo ser, por el mero hecho de ser, es *verdadero,* está esencialmente constituído *para ser entendido* o *pronunciado* como *verdad* por el entender; y todo entender finito está esencialmente hecho para la verdad, para reencontrarse con ella, no ya en la Identidad real con que se encuentra en el *Esse* infinito —en razón de su esencial finitud—, pero sí con identidad inmaterial o intencional, que rehace imperfectamente de este modo, sin suprimir la dualidad real, la identidad originaria real del *Esse e Intelligere.*

[40] Cfr. OCTAVIO N. DERISI, Los libros citados en la nota 7; y *Ver.*, 2, 2; y *S. Th.*, I, 14, 1.
[41] *Ibid.*

Más aún, por esta participación del *Esse e Intelligere* divinos identificados, todo ser participado —en su esencia y existencia— no sólo es inteligible o verdadero, sino que se refiere al Ser o Verdad imparticipada, como a su Causa necesaria, por la que es y es inteligible o verdad o verdadero, ordenado a la inteligencia; y todo entender participado no sólo está esencialmente ordenado a la aprehensión del ser o verdad de los entes participados, sino que, a través de ella, es conducido, por una relación necesaria y esencial, a la Verdad divina que la fundamenta y al Entender divino, por participación del cual sólo se constituye en entendimiento o capacidad de aprehender la verdad.[42]

Del Acto puro del Esse e Intelligere descienden realmente —escindido por la finitud esencial— el ser y el entender participados, pero esencialmente relacionados el uno al otro por la identidad real con que en Dios se realizan; a la vez al Acto puro del *Esse e Intelligere* retornan, cuando el uno se identifica intencionalmente con el otro en el acto cognoscente, en busca de aquella unidad originaria y real del Ser con el Entender que sustenta y da razón de ambos —del ser o verdad y del entender— y de su relación esencial del uno al otro. En esta identidad intencional o inmaterial del sujeto y del objeto-finito, está presente siempre el *ser* y, en última instancia, el *Ser* identificado con el *Entender,* dando razón con su identidad real de todo Ser y de todo Entender, de esta identidad intencional de un ser y de un entender realmente distintos. Sin el Esse y el Intelligere infinitos identificados realmente, que eminentemente identifican todo ser con todo entender, no tendría ni siquiera sentido ni justificación real la identidad intencional de un ser y de un entender finitos, realmente distintos.

Por lo demás y en síntesis, esta tesis que funda el ser y el entender participados y su esencial relación del uno al otro en la identidad real del Esse e Intelligere infinitos de Dios, es una afirmación que se sigue de la verdad fundamental de la participación, antes formulada. Porque si, por una parte, todo ser, en la medida cabal de su acto de ser es por participación del Acto puro del Ser, en el que el *Esse* está identificado con el *Intelligere;* y, por otra

[42] Cfr. L. MARECHAL, *Ascenso y Descenso del Alma por la Belleza,* Sol y Luna, Bs. As., 1939.

parte, en la misma medida de su ser es *verdadero y cognoscente*, síguese con todo rigor apodíctico que la verdad y el conocimiento del ser finitos son tales en la misma medida precisa de su participación del Acto puro del *Esse* e *Intelligere;* que también su esencial relación del uno al otro como verdad y entender para su reencuentro intencional o inmaterial en el acto del conocimiento, está fundada en el Acto puro del *Esse* infinito –que incluye todo *ser*– identificado con el *Intelligere* infinito –que incluye todo entender–. En esta identidad real del Esse e Intelligere infinitos, con quien de una manera eminente se identifica todo ser y entender, está, en última instancia, el fundamento, razón de ser y causa de la esencial relación del ser o verdad con el entender participados finitos; y su encuentro e identidad intencional en el acto del conocimiento participado se funda y encuentra su razón suprema de ser en la identidad real, con que todo ser y todo entender constituyen de una manera eminente una unidad real en el *Esse e Intelligere* Infinitos real y formalmente idénticos.

CUARTA PARTE

AXIOLOGIA Y MORAL EN EL TOMISMO

CAPÍTULO XXXI

EL OBJETO FORMAL DE LA VOLUNTAD Y EL ORIGEN DEL PROBLEMA MORAL

1. *Identidad real y distinción de razón de las nociones de ser, bien y fin.*

1. *Ser, bien y fin* son tres nociones realmente idénticas, bien que medie entre ellas una distinción de pura razón, que las coloca en un orden de complejidad creciente, en el plano racional en que se distinguen. La primera y más simple es la noción de *ser:* lo que existe o puede existir. El *ser* se establece, pues, como algo que tiene o puede tener en cierta medida el acto, la perfección o la existencia. El *bien,* en cambio, es la misma noción de existencia, pero en cuanto en acto o perfecta, *apetecible,* por eso mismo, por otro que busca en él la plenitud o acto de su propio ser. Y este ser, que en cuanto acto es bien, es, a la vez y por eso mismo, *fin,* en cuanto es término del movimiento de apetencia de parte de otro ser, por él provocado. El *ser* en acto se llama *bien,* en cuanto perfecto o *apetecible,* y *fin* en cuanto es el *principio (orden de la intención o de la causalidad final)* y el *término (orden de la ejecución o causalidad eficiente)* del movimiento apetente. La noción de *ser* señala la perfección o actualidad intrínseca de algo, la de *bien* su perfección o plenitud, que lo hace apetecible por otro, y la de *fin* la apetibilidad misma, causa y término de la actividad de otro: ser en cuya posesión busca otro la propia perfección o acto.

2. *Como la Intelección divina se identifica con su objeto, el Ser divino, así también el Amor divino con su objeto, la Bondad amada, en el acto Puro de Dios.*

2. Dios es el Acto o Existencia pura, sin potencia o imperfección alguna. Y como el acto es la medida de la inteligencia y de

1 Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás,* C. III, Nº 18-9, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

la inteligibilidad de un ser,[1] siendo Dios el Acto puro es el Acto mismo de entender, Intelección pura, y el Acto mismo de inteligibilidad o Acto de ser entendido: Dios es la Intelección de la propia Intelección (νόησις νοήσεως). En el único Acto puro de la Existencia divina, el acto de entender y de ser entendido, intelección e inteligibilidad, no sólo son realmente lo mismo, sino que se identifican hasta en el concepto que las expresa: son real y formalmente idénticos.[2]

Por idéntica razón, porque el ser o acto es el constitutivo de la voluntad de un ser —constituida en la misma medida de la inteligencia que la determina— y de la bondad o apetibilidad del mismo, en el Acto puro de Dios Voluntad y Bondad están en pleno acto y se identifican: Dios es por esencia Acto mismo de voluntad, Volición o Amor, y es a la vez, también por esencia, Acto mismo de apetibilidad o Bondad en acto de ser amado. Acto de amor y Bondad amada en Dios son realmente lo mismo: el Acto puro de su Existencia. Dios se ama como se conoce. Y así como el acto y objeto de la Inteligencia divina son una misma cosa, no de otro modo el objeto (el Bien) y el acto de la Voluntad (el Amor) se identifican. Tal la necesidad metafísica con que Dios se ama a sí mismo: no puede dejar de amarse, como no puede dejar de existir, en cuyo Acto, Volición (acto de amar) y Bondad (acto de apetibilidad o de poder ser amado) se identifican. A la intuición perfectísima de la divina Inteligencia con su objeto, el Ser divino con el que se identifica, corresponde una Voluntad divina amorosamente unida con su objeto, el Ser divino amado, con el que también se identifica.

El Bien Infinito, estrictamente hablando, *no mueve* a la Voluntad divina: ambos están identificados en un único y puro Acto, que lo es la vez de Amor y de Bondad amada. Por eso, la Bondad divina sólo es *fin* de su propio Acto de amor *analógicamente*, sin movimiento alguno de parte de Este hacia Ella y con exclusión, por ende, de toda causalidad estrictamente tal de Esta sobre Aquél. La Bondad del Ser divino no mueve ni causa el Amor de Dios: sólo es su objeto o término analógicamente, con El realmente identificado.

3. *Con la composición de potencia y acto —por lo menos la de esencia y exitsencia— entra en el ser creado la contingencia la finitud y con éstas la necesidad de las potencias, como principios de operación.*

Pero con el ser creado comienza la composición de acto y

[2] De un modo absoluto hasta cierto grado solamente, pues mediatne sus potencias —que no se constituyen sino como esencialmente relativas a su objeto, según veremos— se ordenan a su objeto como a su fin o bien.

potencia y con ella la composición de ser y no ser, la finitud y la contingencia. La composición común a todo ser que no sea Dios, sin excluir a los más perfectos, espíritus puros, es la de existencia y esencia.

Ninguna creatura *es* su existencia, solamente *la tiene*, y la tiene recibida gratuitamente de quien *es* la Existencia misma, de Dios. La exitsencia no entra en la definición esencial de ningún ser que no sea Dios, precisamente porque sólo Dios, por definición, es el Ser necesario, que no puede no existir, porque sólo Dios *es* su Existencia: nada más —¡y nada menos!— que su Existencia. Para la creatura la existencia es algo *accidental*, sobrevenido a su esencia. De ahí la absoluta dependencia causal del ser contingente frente a Dios. Sólo por vía causal puede existir el ser contingente y sólo quien es la Existencia puede, en suprema instancia, dar razón de la existencia de una esencia que *no es* sino que *tiene* accidentalmente la existencia. La creatura, pudiendo no existir *(contingencia)*, existe en el grado limitado de su esencia *(finitud)*.

Y al no ser su acto de existir o simplemente *su* acto, la creatura no es tampoco su acto de obrar. El obrar está vinculado a la existencia, que la creatura *no es*. A la verdad, si un ser obrase por el mismo acto de su esencia, el acto de obrar le sería esencial —estaría en acto permanente de obrar—; y además de ser el acto de obrar, *sería* a fortiori el acto mismo de existir, en aquél implicado, y entonces sería el Acto mismo o Existencia pura de Dios. Tal en substancia el raciocinio que desarrolla Santo Tomás en la *Summa*.[3]

De aquí que toda creatura para obrar necesite producir constantemente actos accidentales añadidos a su ser substancial. El obrar es una *actuación* de la substancia, algo que accidentalmente la determina.

Semejante situación del obrar, esencial a toda creatura, coloca a ésta en la necesidad del tránsito de la potencia al acto y reclama, consiguientemente, en ella una causa eficiente inmediata, que le sea proporcionada, la *potencia* o facultad —accidente añadido a la substancia, al alma en el caso de la inteligencia y voluntad, ya que es *en potencia* lo que su acto, el obrar, es *en acto*— y una causa final que lo determine y de dirección y sentido y, mediante el acto, especifique a la misma potencia.

4. *Objeto formal, bien o fin especificante de la potencia. Objeto formal primario y secundario.*

Este fin, que desde la trascendencia determina y especifica

[3] *S. Theol.*, I, 54, 1.

el acto u obrar de la potencia, no es otro que el *objeto formal*. Lo que determina y constituye a un ser en su especie es su forma. Los seres absolutos no tienen otra especificación más que ésta. Pero sólo Dios es totalmente absoluto e incausadamente constituido por su propio Acto o Existencia. Todas las creaturas dicen relación esencial a Dios como a su Causa en cuanto a su existir: no se puede concebir siquiera la existencia de algo contingente sin una relación esencial o trascendental de dependencia causal respecto a la Existencia. Pero fuera de esta relación esencial a Dios en cuanto a su existencia, las creaturas, en cuanto a su esencia, pueden constituirse ya de un modo absoluto por su sola forma intrínseca, ya de un modo relativo a una forma u objeto extrínseco, con la cual solamente son y se entienden en su ser esencialmente relativo.[4] No se comprende un artefacto cualquiera en su propio y específico ser sin su esencial referencia al fin para el que se lo destina. Y del mismo modo no se comprende en su íntima esencia un ser natural sin la comprensión del fin para el que está hecho, que da razón de su ser específico. Tal es la situación de las potencias o facultades. No se constituyen ni se entienden en su íntima esencia sino por esta esencial referencia a su acto, y por el acto a su objeto.[5]

Este objeto, que como forma extrínseca especifica a la potencia, no es la realidad misma total, sino sólo un aspecto suyo, precisamente aquél, bajo el cual la potencia alcanza la realidad: *el objeto formal*.

Este *objeto formal* que especifica la actividad de la potencia perfeccionándola en su ser intrínseco al conducirla hasta su acto propio, por su concepto mismo, actúa sobre ella como *acto* o *bien*. Porque *bien* no es sino eso: el acto o perfección de un ser.

También por su concepto mismo de especificante de la causa eficiente, todo objeto formal propio es a la vez *fin de la potencia*. Es él quien encauza en su preciso sentido a la actividad de la causa eficiente de la potencia. El *objeto formal* es *principio* de la potencia pasivamente considerada, lo que la especifica: el *fin* es *principio* de la potencia activamente considerada, quien la mueve como a causa eficiente[6]; aunque sean realmente idénticos entre sí.

El *objeto formal* determina la órbita dentro de la cual necesariamente se mueve la potencia. En efecto, semejante objeto es quien constituye a la potencia en una determinada especie. Si ésta pudiese salirse de esa órbita, aquél habría dejado de ser *ipso facto* objeto formal, su forma o esencia extrínseca.

[4] S. Tomás, *In De Anima*, II, 4, lec. 6, Nº 304 y siguientes; Cfr. lec. 5, Nº 381 y siguientes y lec. 13, Nº 387; *S. Theol.*, I, 77, 3; y I-II, 18, 2.

[5] J. de Santo Tomás, *Cur. Philos.*, IV, q. 2, a. 3 (ed. Reiser, III, 74, a 12-27).

[6] S. Tomás, *S. Theol.*, I, 77, 3.

No quiere decir ello que la potencia sólo puede aprehender su objeto formal, sino únicamente que nada puede alcanzar sino bajo el aspecto o cariz de su objeto formal. El objeto formal es el lugar de la realidad, si se nos permite hablar así, por donde la potencia se pone en contacto y comienza su diálogo con ella. Así el color y la luz, ejemplifica repetidamente Santo Tomás, son el objeto formal de la potencia visiva. ¿Quiere decir ello que la vista no puede percibir sino luz y color? Evidentemente no. La vista percibe otros objetos materiales: la mesa, el papel, etc., en que escribo; pero sólo los puede aprehender bajo el aspecto de luz y color, bajo su objeto formal. La potencia se abre y actúa sobre la realidad, conversa con ella, pero no lo hace sino por la puerta o ventana de su objeto formal. Nada puede llegar a ella sino entrando por este objeto.

El objeto formal puede ser aún *propio* o *primario* y *secundario*. El primero es el aspecto, que como tal e inmediata y primariamente (*per se primo*) alcanza la facultad. Así la luz y el color en el caso propuesto de la vista. El segundo es también alcanzado en sí mismo, o como tal, pero no inmediatamente, sino *mediante* y como a través del objeto formal propio (*per se secundo*). Así la extensión es alcanzada como tal o formalmente por la vista y el tacto, pero sólo a través del color y la resistencia, respectivamente.

No debe confundirse, sin embargo, el objeto formal secundario con el *objeto material*; el primero es aprehendido en su propia esencia, como es —en su forma o *formalmente*— aunque mediante el objeto formal propio; en cambio, el segundo no es captado en su propio ser o forma. La extensión, en el caso propuesto, es visible formal, bien que secundariamente, a través del color; en cambio la substancia corpórea es sólo materialmente visible, la vista no llega a su formalidad propia.

5. *El ser, objeto formal de la inteligencia, y el bien, objeto formal de la voluntad*

Toda potencia está especificada y se dirige a su objeto formal como a su bien o fin, según dijimos, pues en tal objeto encuentra su acto. Posee una inclinación o apetito natural hacia él como a su fin o bien propio.[7]

Todas las potencias materiales, sin excluir las vitales vegetativas y aun sensitivas, están ordenadas a un objeto concreto como a su *bien* específico.

[7] Llámase *apetito natural* a la inclinación de un ser hacia su bien en virtud de su propia forma; anterior, por ende, a todo conocimiento o aprehensión de otra forma. *Apetito elícito* o cognoscitivo, en cambio, es la tendencia hacia un bien en virtud de *otra* forma que la propia, posterior y consiguiente, por ende, al conocimiento que la aprehende.

Pero en un plano espiritual, las potencias alcanzan la amplitud objetiva del ser. La inteligencia tiene como objeto formal el *ser* o esencia de las cosas. No es un conocimiento cualquiera de las cosas sino de *lo que (esencia)* las cosas son. Y la voluntad, que no es sino el apetito espiritual consiguiente al conocimiento inteligible, tiene como objeto o bien propio el mismo objeto de la inteligencia en cuanto apetecible o *bien*. La amplitud infinita del objeto de la inteligencia determina la amplitud consiguiente del de la voluntad, con la única diferencia de la modalidad específica de tender a su objeto, propia de cada facultad, que hace que la noción del ser, objeto de la *aprehensión* de la inteligencia, se convierta en *bien* o acto perfectivo de la *potencia apetitiva intelectiva* que es la voluntad.

En esta amplitud de su objeto –que radica en la universalidad del objeto de la inteligencia, la cual a su vez tiene sus raíces o su constitutivo formal en la inmaterialidad perfecta de su espiritualidad [8]– finca la diferencia esencial y el lugar de preeminencia de la voluntad por encima de toda otra potencia, pues mientras éstas tienen su objeto formal como su fin o bien propio, únicamente ella tiene como objeto formal o bien propio *el bien mismo*, el bien en sí o la razón misma del bien.

6. *El objeto cuasi-formal propio de la Inteligencia y Voluntad divina*

Todo apetito espiritual o voluntad, increada y creada, comprende en la órbita de su actividad *el ser (objeto material)*, que alcanza como *bien (objeto formal)*, precisamente porque el objeto formal de toda inteligencia –divina y humana– es el ser.

Pero así como este *objeto formal* de toda inteligencia –*el ser*– es alcanzado primariamente *(primo et per se)* por cada tipo de inteligencia en aquel preciso grado de la escala ontológica y de aquella manera que corresponde a su propio ser *(objeto formal propio)*, otro tanto ocurre con el de la voluntad.

El cuasi-objeto formal propio [9] primario o principal de la Inteligencia divina es el ser que le es inmediatamente dado, vale decir, el Ser divino con el que se encuentra real y formalmente identificado. No de otra suerte, el objeto cuasi-formal propio primario

[8] OCTAVIO N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, C. IV, Nº 9 y sgs.; Instituto "Luis Viaes" de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 3ª edición, Madrid, 1969; y *La doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, C. III, Cursos de Cultura Católica, Bs. As., 1945.

[9] Digo "cuasi-formal propio", porque esta noción de objeto formal en Dios sólo tiene un sentido analógico: en rigor, cuando hablamos de objeto formal en Dios, no lo entendemos como causa extrínseca especificante y causa final del Acto divino sino como *razón* formal.

de la Voluntad divina no es otro que el Bien o Ser divino, con el que real y formalmente se identifica.

En Dios el objeto cuasi-formal propio de su Intelección o Volición coincide con el Bien supremo o último Fin objetivo, es decir, con el objeto primario concreto, con la Verdad y Bien infinitos, de los que participan y por los que son verdaderos y buenos los seres creados. En Dios el objeto cuasi-formal propio primario (Bien formal) de su Voluntad es formalmente idéntico con su objeto concreto primario (Bien material u objetivo): el primer y necesario Amor de Dios es Amor de su propio Ser, supremo Bien y último Fin, identificado con el Acto mismo de Amor.

En razón de este objeto formal propio de su Inteligencia y Voluntad, Dios se comprende y ama necesariamente, y nada entiende y ama Dios fuera de Sí sino en la Verdad y por la Bondad de su propio Ser, respectivamente.

En efecto, los demás seres no son objeto formal propio de la Inteligencia y Voluntad divina: de otra suerte el Acto divino de Amor, que es su propio Acto subsistente, dependería causalmente de las creaturas, necesitaría de tales objetos creados para ponerse en contacto con su objeto cuasi-formal propio, identificado con la Intelección y Volición divina. Las creaturas únicamente son *objetos secundarios alcanzados* –libremente en el caso de la Volición– por el Objeto formal propio primario de ambas.

7. *Relaciones entre el objeto formal y el objeto formal propio de la Inteligencia divina, angélica y humana, de acuerdo a su modo de ser.*

Pero en el caso de las creaturas espirituales, las cosas suceden de otro modo, de acuerdo a la naturaleza de su espiritualidad. Cada inteligencia y voluntad tiene como objeto formal propio primario un ser proporcionado a su propio ser. Y no podría ser de otro modo. El grado de inteligencia, y el consiguiente de voluntad, está determinado por el grado de inmaterialidad o, mejor aún, de acto o eminencia sobre la potencia de un ser.[10] Siendo, por otra parte, la intelección una identidad intencional del cognoscente y lo conocido, y existiendo el objeto como objeto en la misma existencia del acto cognoscente,[11] se ve cómo el objeto formal propio primario, que *primo et per se* alcanza la inteligencia, tenga que poseer el mismo nivel ontológico que el ser del cognoscente.

Ahora bien, desde que la creatura es un ser compuesto de esencia y existencia, un ser que ha llegado a tener existencia y, como tal, esencialmente finito, síguese que ninguna creatura es o

[10] Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, C. III, Nº 13 y sigts.

[11] *Ibid.*

puede ser su último Fin o Bien supremo, al que está, sin embargo, también esencialmente dirigida. Al no *ser* el Bien, sólo puede *tenerlo* y buscarlo fuera de sí. Por lo demás, existiendo las cosas por el Acto creador de la Voluntad divina —Acto que es esencialmente Amor de su propia Bondad—, síguese que nada puede Dios crear si no es por Amor de su Bondad divina o, en otros términos, sin asignar a sus creaturas como último fin el Bien infinito de su Ser, manifestación y glorificación de su Perfección.

De aquí síguese también, que, al contrario de lo que ocurre en Dios, en ninguna creatura coincide ni puede ocincidir el objeto formal propio o primario con el objeto material primario o último Fin concreto de la inteligencia o voluntad. Así los puros espíritus, los ángeles, y las almas humanas separadas de sus cuerpos tienen como objeto formal propio de su inteligencia su propio ser espiritual intuitiva e individualmente alcanzado. Sólo a través de este objeto formal propio de su ser individual pueden aprehender y amar el Bien supremo y último Fin, objeto concreto y material primario de su vida intelectiva y volitiva, que es Dios.

En un grado inferior de inmaterialidad, el alma humana unida al cuerpo tiene como objeto formal propio de su inteligencia el ser proporcionado a su propia naturaleza de forma espiritual unida substancialmente a la materia: *el ser o esencia inmaterial de los seres materiales*. En la luz o inteligibilidad del cual, sin embargo, y en un proceso de abstracción creciente alcanza el ser en toda su amplitud, sin excluir el Ser mismo de Dios.

Nuestra inteligencia espiritual, de un alma unida a la materia, no se pone en contacto con su objeto formal, *el ser*, sino a través de los sentidos. Su primer contacto con el ser *(per se primo)* no le es dado sino en *el ser o esencia material*. La esencia inmaterial nos es dada *materialmente* en los objetos sensibles. Para aprehenderla y convivir con ella espiritualmente en la inmaterialidad del propio acto, la inteligencia ha menester tomar la forma *(acto)* del objeto, despojándolo de sus notas materiales *(potencia)*, que impiden su inteligibilidad en acto.[12] Y como quiera que la materia es el principio de individuación de los seres materiales, según demuestra Santo Tomás,[13] resulta que ninguna forma material puede ser objeto de la inteligencia, inmaterial o inteligible en acto, si no es abstracta de sus notas individuantes: *universal*. De aquí que el *objeto formal propio* —el primer e inmediato punto de contacto objetivo— de la inteligencia humana sea la *esencia o forma de las cosas materiales*, pero *universal y abstraída de las notas materiales*. De este modo, *el ser*, que es objeto formal de toda inteligencia —y consiguientemente de toda voluntad, como *bien*—, es alcanzado *primo et per se* o como objeto formal propio por la Inteligencia divina en el propio Ser de Dios, por la inteligencia del puro espíritu o del alma humana separada del cuerpo en el propio ser espiritual finito, y por la inteligencia humana unida a la materia en el ser de las cosas corpóreas, despojado de sus notas materiales o individuantes, de acuerdo siempre a la naturaleza propia o grado ontológico del ser inteligente.

[12] No podemos detenernos aquí a exponer cómo se realiza este proceso de abstracción. Cfr. para ello mi citada obra, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, C. IV, Nº 3 y sigts.

[13] *In Met.*, V. 6, 1016 b 32, lec. 8, Nº 876. *In Boët.*, De Trin., 4, 2 ad 4; *De Spir. Creat.*, 8; *De Ente et Ess.*, 5, 6 y *S. Theol.*, III, 77, 2.

Mas, trascendiendo su objeto formal propio, la *quidditas rei materialis*, la inteligencia humana busca el ser o verdad en sí, infinita, como objeto formal último o fin supremo de su actividad. Lo que mueve, en última instancia, a nuestra inteligencia no es éste o aquél ser o verdad —y mucho menos el ser material de su objeto formal propio—, sino la verdad en sí, que, trascendiendo la verdad de cada ser concreto, hace verdaderos a todos los seres finitos. Una cosa es dónde y en qué objeto determinado toma su primer contacto con el ser, lo que, por ende, conoce con más propiedad —*objeto formal propio o primario*— y otra cuál sea su objeto *simplemente formal*, adecuado, que especifica y determina la capacidad de nuestra potencia intelectiva. Por eso, si el *ser o esencia material* es el *objeto formal propio o primario, proporcionado* a los ojos de nuestro entendimiento, el *ser* simplemente tal es el *objeto formal adecuado*, que determina la amplitud y medida del mismo.

Este ser —objeto formal, no sólo de la inteligencia humana sino de toda inteligencia— es alcanzado intuitivamente en el propio Ser infinito por Dios (objeto cuasi-formal propio de Dios), en el ser finito espiritual por el ángel y el alma humana separada (objeto formal propio del ser creado espiritual) y en el ser finito material por el alma espiritual humana unida al cuerpo (objeto formal propio del ser espiritual encarnado). Por eso, mientras Dios alcanza intuitivamente la amplitud de su objeto cuasi-formal en el mismo objeto cuasi-formal propio, el ángel y el alma separada sólo puede alcanzarla por abstracción de la finitud, y el alma unida al cuerpo por abstracción de las notas materiales —notas individuantes del ser material y, por ende, universalizantes, en este segundo caso— de su respectivo objeto formal propio. Y es así como llegamos a la purificación de toda limitación —pero no sin perder la individuación concreta— del concepto de ser: *el ser en cuanto ser*.

Ahora bien, semejante objeto formal, así abstraído de toda materialidad, *el ser en cuanto ser*, rebasa infinitamente la significación del ser inicial del objeto formal propio de nuestra inteligencia, abarca toda realidad y sólo puede ser plenamente realizado por la Verdad del Ser divino y, por ende, nuestra inteligencia sólo puede ser perfec-

tamente actualizada por la aprehensión de ese Ser o Verdad y no por cualquier aprehensión, como la de la presente vida a partir de los seres materiales, sino perfecta. El grado ínfimo de espiritualidad de nuestra alma —forma o acto esencial de la materia— le impone, pues, a nuestra inteligencia este objeto formal propio de la *quidditas rei materialis abstracta a notis individuantibus,* que trae consigo este *modo abstracto* de llegar al *objeto concreto* primario o fin último de la actividad específica espiritual de su inteligencia y voluntad, que es Dios. A diferencia de la sustancia puramente espiritual, el ángel, quien a través de la intuición de su propio ser, llega a la aprehensión analógica, pero no abstracta sino concreta, de su último Fin o Bien supremo que es Dios, la inteligencia humana, a partir de su objeto formal propio, el ser o esencia abstracta de las cosas materiales, llega a conocer la Verdad en sí infinita —y del mismo modo, los conceptos trascendentales de las demás perfecciones puras, coincidentes con el ser, como las de bondad, unidad, belleza, etc.— bajo cuya noción abstracta tan sólo —de tercer grado de abstracción formal o, mejor, de la *separatio*— llega a significar analógicamente a Dios.

A diferencia del conocimiento de los seres puramente espirituales, esta abstracción inicial de que la inteligencia encarnada del hombre necesita echar mano para alcanzar su objeto formal propio, impone una *dualidad* de conocimiento —como la de su ser: alma y cuerpo— para alcanzar las realidades concretas y existentes, dualidad que se manifiesta en el juicio de existencia: la idea o concepto abstracto no se pone en contacto con la realidad existencial sino a través de la única y humilde intuición primaria que posee el hombre en su vida terrena: la de los sentidos. Y aun en el caso de su objeto primario concreto, de su último Fin, que es la suprema Realidad divina, se impone esta dualidad de conocimiento a nuestra inteligencia: por una parte llegamos a la afirmación de la existencia de Dios por conexión causal, a partir de la existencia de las cosas materiales, dadas en la intuición sensible, y de otros seres finitos, ante todo del propio ser; pero no lo podemos significar sino en nuestros conceptos abstractos, que a partir del ser o esencia abstracta material, hemos elaborado con nuevas y sucesivas abstracciones formales y negaciones de imperfecciones hasta expresar analógicamente el ser en cuanto ser, bondad y demás perfecciones puras sin su materialidad y los atributos propios de la infinitud, inmensidad, etc., divinas. De este modo, el objeto primario o último Fin de nuestra actividad intelectual, que es Dios, es conocido como existente por nuestra inteligencia a partir de nuestras intuiciones sensibles primeras, pero es alcanzado en su Esencia sólo analógicamente por nuestros conceptos abstractos elaborados a partir de nuestro ya abstracto objeto formal propio [14].

[14] Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Trascendencia del Ser Divino,* en *Sapientia,* Nº 1, pág. 25, La Plata, Bs. As., 1946.

8. *La dualidad de aspectos del último fin —formal y objetivo— de la voluntad humana, determinada por el modo humano de aprehenderlo de nuestra inteligencia*

Semejante modo doble de aprehender su objeto formal propio —el ser abstracto de las cosas materiales— y, por su intermedio, el objeto primario o último Fin de su actividad y ser específico, que la condición de nuestra alma espiritual unida a la materia impone a la inteligencia, se reproduce proporcionalmente en nuestra voluntad.

Ya dijimos que todos los seres inteligentes tienen como último Fin objetivo de su voluntad el Bien divino, del mismo modo que tienen como fin objetivo de su inteligencia el Ser o Verdad divina. Alcanzada la espiritualidad o inmaterialidad perfecta, la inteligencia alcanza, por eso mismo, la universalidad de su juicio, la amplitud infinita de su objeto, el ser, y, por ella, la voluntad logra la amplitud infinita de su objeto, el bien; y desde entonces todo ser espiritual o inteligente tiene como último fin objetivo o concreto a Dios, el Ser, Verdad, Bondad infinita.

Pero, a diferencia de Dios, en quien, según vimos, entre el objeto cuasi-formal de su Voluntad y el Bien divino hay identidad perfecta, lo mismo que con su Acto volitivo, en la creatura se rompe esta unidad real no sólo de sujeto-objeto, sino aun dentro del objeto mismo. En la voluntad angélica hay ya distinción entre su objeto formal y su bien primario o fin último objetivo. Este sigue siendo, como en Dios, el Bien divino, pero no intuitiva y necesariamente amado —nos referimos a un orden puramente natural, exigido por la esencia angélica, y en modo alguno al orden sobrenatural de la presente economía divina—, sino analógica, bien que concretamente, alcanzado a través del bien concreto espiritual finito de su propio ser, objeto o bien formal de su voluntad. Semejante dualidad entre el objeto o bien formal y el bien concreto supremo o primario basta para fundar un posible desvío de la voluntad respecto a su *verdadero* último Fin objetivo, al poder colocarlo fuera de Dios, es decir, el *pecado.*

La voluntad humana —siempre sobre los pasos de su inteligencia— como Dios y el ángel, halla su objeto primario o último Fin de su actividad en el Bien infinito de Dios, pero no puede tender y adherirse a él sino a través de la mencionada dualidad cognoscitiva de su inteligencia en su condición carnal: tiende y se adhiere a él *formalmente* bajo la noción del bien en sí, abstractamente considerado o, como dice Santo Tomás, bajo la noción de *beatitudo in communi;* aunque por la índole propia de su actividad específica, que se inserta en el acto o existencia de su objeto, busque su bien en sí en un objeto individual determinado. En otros términos, el modo abstracto impuesto a nuestra inteligencia en la aprehensión de su objeto formal propio, y, «a fortiori» en la de su objeto primario o término final de su actividad —alcanzado con conceptos abstractos mediante

la *separatio,* a partir de aquel formal propio ya abstracto con abstracción total o de todas las notas materiales o individuales– imponen a nuestra voluntad esta dualidad en su tendencia y adhesión a su último Fin u objeto primario de su actividad: de buscar en un bien concreto su felicidad o bien en sí, abstractamente aprehendido o, más preciso todavía, de no poder querer nada –sea como último Fin o supremo Bien o como medio para su consecución– sino bajo la noción formal o abstracta de bien en sí o felicidad. Pero entiéndase bien: la voluntad no busca su último Fin u objeto primario abstractamente, no se detiene como la inteligencia en la aprehensión como contemplación de la verdad en sí, sino que lo busca como su perfección, como la plenitud de su acto o existencia y, como tal, en el *orden real individual.* Sólo que no puede dirigirse a él sino bajo esta luz de bondad en sí o felicidad, tal como la aprehende e irradia como objeto formal suyo, la inteligencia humana. Y con más razón que la voluntad angélica, la humana, al no coincidir en un solo y mismo objeto, como en Dios, el objeto formal y el material u objetivo primario, puede desviarse colocando aquél –que ama necesariamente– en *otro* bien concreto que no sea el verdadero e infinito Bien,[15] puede *pecar.*

En síntesis, el último Fin del hombre u objeto primario de su voluntad es doble o, mejor, se presenta a ella bajo un doble aspecto: uno estrictamente formal, que especifica a la voluntad y hacia el cual tiende siempre ésta, y bajo cuya noción solamente puede apetecer cualquier objeto, y es el bien en sí o *bonum in communi, la beatitud formal* o abstractamente considerada; y el otro es el *bien material u objetivo,* en que la voluntad busca la obtención o realización de aquel bien en sí o *beatitudo formalis.* Estas dos beatitudes, formal y material u objetiva, no son apetecibles en rigor como dos últimos fines sino como dos aspectos de un único último fin. La realidad objetiva del último fin no le puede ser entregada a la inteligencia intuitivamente –está fuera de su objeto formal propio– sino abstractamente con abstracción total y formal –en el término de la *separatio* o *inmaterialidad* total– y la voluntad que la busca en el orden real u objetivo no puede tender a ella, del mismo modo, sino desde la razón formal de bien en sí, desde donde la irradia el entendimiento. La voluntad tiende esencialmente a un ser real, objetivo, como a último fin –el bien como acto o perfección es real–, pero no puede hacerlo –por la razón apuntada de que la luz intelectual que la dirige y encauza es del ser o bien abstracto– sino desde

[15] También para toda esta doctrina del objeto formal de la inteligencia y de la voluntad, como ha podido verse, vale aquel principio metafísico de Santo Tomás: cuanto más imperfecto es un ser, necesita echar mano de más acciones para hacer lo que con una o con menos hace un ser más perfecto (*S. Theol.,* I, 72, 2).

la noción del *bien en sí* que la ilumina, mueve y especifica formalmente como tal, *primo et per se.* Pero bien en sí y bien concreto, aprehendido bajo aquella noción de bien en sí, son apetecidos por la voluntad en un solo último fin. La dualidad no afecta al último fin en sí mismo sino al *modo humano* con que la voluntad imperfectamente lo alcanza: la voluntad no llega a la beatitud objetiva sino bajo la moción de la beatitud formal brillando en ésta, como en el objeto concreto en que se la coloca. Mas la primera beatitud, razón u objeto formal que mueve y especifica la voluntad, es la que prima y la que mueve a la voluntad a buscarla en un determinado objeto.

Bajo la moción especificante del último fin o beatitud formal colocado en uno u otro objeto –así unidas, beatitud formal y material, en un único fin o bien total primario– la voluntad tenderá a otros bienes como medios necesarios o convenientes para la consecución de aquél. La razón de querer tales bienes está en el bien objetivo primario o último fin concreto y constituyen, por ende, el objeto secundario de la voluntad. La bondad o apetecibilidad objetiva comienza en el bien formal o felicidad y en el bien concreto supremo en que se la busca y de éste llega a los medios necesarios para su consecución.

9. *Apetito natural del bien en sí o felicidad, y apetito elícito o cognoscitivo del bien concreto en que se coloca la felicidad.*

De la felicidad o bien en sí, prescindiendo del bien concreto que lo realice, la voluntad humana tiene apetito natural y como tal necesario; no así del bien concreto donde la busca.

La razón de ello finca de nuevo en su objeto formal. En efecto, el objeto formal es lo que determina y especifica a una facultad como su forma extrínseca. Ahora bien, el bien en sí o felicidad es el objeto formal primario de la voluntad, lo que la determina y especifica como tal, así como el ser lo es de la inteligencia. Se ve claro entonces que toda la actividad volitiva no pueda desenvolverse sino dentro de la órbita del bien. La voluntad podrá querer con apetito elícito –o consiguiente al conocimiento– este o aquel bien, el bien honesto o el bien deleitable o el bien útil, pero no puede dejar de dirigirse al bien, porque es precisamente la razón formal que la mueve y constituye tal. Detrás de cada objeto querido con apetito elícito o cognoscitivo y dando razón de su bondad o apetibilidad está el bien en sí, del que aquél participa, objeto participante de la voluntad y por el que ésta obra con apetito natural, como cualquier facultad frente a su objeto formal.

Y así como cualquier facultad no puede aprehender ninguna realidad –*objeto material*– sino bajo el aspecto o formalidad, –objeto

formal— que la especifica y constituye tal, así tampoco ningún determinado objeto —*objeto material*— puede ser apetecido por la voluntad sino bajo la noción de bien en sí —*objeto formal*— que la determina y especifica desde la inteligencia. Esta la ilumina con la luz del ser abstractamente considerado —su propio objeto formal— el cual, en cuanto acto, perfecciona y determina a la potencia de la voluntad y es para ella el *bien* en la medida de su ser, el *bonum in communi*. Y del mismo modo que nada puede entender la inteligencia sino en la razón del ser en general, así también nada puede querer la voluntad sino bajo la razón formal del bien.

10. *Necesidad de especificación y libertad de ejercicio de la voluntad frente al bien en sí.*

El objeto formal o especificante de la voluntad y el último fin del hombre, en su aspecto formal bajo el cual la voluntad lo alcanza necesariamente, es lo mismo: el bien en sí, abstractamente considerado, el *bonum o beatitudo in communi*. Decir que la voluntad está especificada por el bien en sí es lo mismo que afirmar: la voluntad está especificada por su último fin abstractamente considerado. Y como quiera que la facultad frente a su objeto formal, como forma específica determinante y extrínsecamente constitutiva suya que es, obra natural y necesariamente, la voluntad frente a su último fin abstractamente considerado, la *beatitudo formalis*, carece de libertad o poder activo de rehusarlo.

Esta necesidad en que se encuentra la voluntad frente al bien en sí o último fin formal o abstractamente considerado, es lo que se llama la *necesidad de especificación*, común a toda facultad frente a su objeto formal especificante. Frente a él, la voluntad únicamente podría abstenerse del acto, dejar de actuar —*libertad de ejercicio*—. Pero aun esta suspensión de actuación frente al bien en sí, sólo es posible a la voluntad dentro de la órbita de su objeto formal, vale decir, contemplada y apetecida como un bien. Si la voluntad se encontrase frente al Bien infinito claramente aprehendido como tal, perdería hasta esta libertad de ejercicio frente al bien: no sólo no podría apetecer más que el bien, sino que no podría no querer *hic et nunc* ese Bien infinito, puesto que para ello tendría que tener *otro* bien que poder querer, cosa imposible frente al Todo como Bien o Bien infinito claramente aprehendido.

11. *La voluntad se ordena siempre a su último fin formal en un último fin objetivo.*

Pero la voluntad humana, según dijimos, bien que especificada por el *bonum in communi*, tiende siempre a un bien como actual o real y, como tal esencialmente individual. En cuanto al apetito

espiritual y, por ende, específico de la naturaleza humana, la voluntad frente a su objeto, el bien, se relaciona *como potencia al acto*. Y como quiera que el acto es lo real por excelencia, lo existente, es también lo esencialmente individual.[16] De aquí que la voluntad tienda siempre a un bien individual, a un bien existente, sea que ya exista y sólo quiera conseguir *(finis obtinendus)*, sea puramente posible y que precisamente con su intervención quiera hacer existente *(finis efficiendus)*; pero en ambos casos el término de su apetencia es el mismo: el logro del bien existente.

Y este bien concreto o es querido como último fin, como suprema instancia de la voluntad, o como medio para alcanzarlo mediata o inmediatamente. Pero el apetito volitivo implica siempre un supremo bien o último fin concreto —o *material* en oposición a *formal* y no a espiritual— por el cual se mueve para alcanzar su felicidad —fin último formal—. Sin un último fin o bien objetivo, los fines o bienes intermedios, según vimos, no tienen sentido de tales, perderían su bondad o apetibilidad, y la voluntad carecería de objeto y no podría obrar. La apetibilidad o bondad del objeto parte —el *ordo intentionis* o de la causa final— siempre del último fin o bien supremo, por cuya bondad son apetecibles los fines intermedios, el cual es por eso el punto de partida objetivo de donde se inicia la moción de la voluntad. Esta, en el *ordo executionis* o de la causalidad eficiente, recorre el orden inverso, comienza por los medios inmediatos, luego los mediatos, para alcanzar definitivamente el último fin. Y este último fin, no puede ser más que uno o abarcado como uno por la voluntad. En efecto, el último fin es la plenitud de perfección de un ser, y como tal es una unidad o aprehendido como unidad.[17] Además, siendo el bien o fin en sí el objeto formal de la voluntad y no pudiendo una misma potencia estar especificada por dos objetos formales —absurdo que implicaría su ubicación en dos especies diversas— el último fin concreto —esté constituído por uno o muchos individuos— ha de ser abarcado en una sola intención formal asociativa o realizadora del bien en sí o beatitud.

Esta conclusión, de que la voluntad ha de tener y detenerse en un bien concreto —uno o muchos pero comprendidos en una sola razón de bien total— como último fin u *objeto material primario* suyo, unida a la anterior de que la voluntad tiene como último fin u *objeto formal primario* el bien en sí o felicidad, de tal modo que nada puede querer sino bajo esta formalidad de bien, nos conduce a la conclusión de que la voluntad no puede ordenarse a su último fin simplemente tal u objeto primario sino bajo los dos aspectos mencionados, *formal y material:* buscando su felicidad *(ultimus finis qui,*

16 Lo universal no puede existir y ser real como tal. Lo universal existente equivaldría a algo que sería uno y muchos a la vez, lo cual es contradictorio.

17 SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 1, 5.

objeto formal de la voluntad), en un bien o fin último concreto *(ultimus finis quo)*, o, lo que es lo mismo, tendiendo siempre al bien en sí o felicidad, objeto suyo formal especificante, realizado en un bien o fin último concreto. Bien o fin último concreto y bien en sí o abstractamente considerado (felicidad) son abarcados como un solo fin o bien total en el término objetivo determinante de un mismo y único acto de la voluntad: la razón formal de bien brillando y atrayendo a la voluntad en un bien concreto. Y ambos bienes, en sí o formal e individual y concreto, están presentes, como instancia suprema, en el término final —como último fin— de todo querer: el primero porque es el objeto especificante de toda actividad volitiva, y el segundo, porque sin él, todo otro bien intermedio pierde su razón misma de fin o bien y, consiguientemente, su fuerza de mover la voluntad.

La voluntad no puede ir a su último fin —el bien supremo concreto e individual— por un camino simple, que implicaría una intuición de dicho bien, de que la inteligencia carece. Voluntad de una inteligencia que no conoce lo concreto sino por «composición» y «división» del juicio, de unión o separación de lo abstracto y lo concreto, que no ve un objeto determinado sino en la noción universalísima de ser, tampoco ella puede dirigirse a su objeto primario, el bien supremo o último fin, con un acto apetitivo simple, sino también doble: uno del bien concreto supremo y otro del bien en sí formal o abstractamente aprehendido brillando y haciendo partícipe de su bondad y apetibilidad a aquel bien objetivo.

12. *Bien útil, deleitable y fin último*

Para alcanzar el bien concreto o material,[18] la voluntad echa mano de otros bienes, como *medios* o bienes intermedios, cuya apetibilidad deriva del fin y que sólo son buenos, *en cuanto tales*, en cuanto conducen al fin. Tal la noción de bien *útil*.

El goce que causa la posesión del bien objetivo o material es distinto de éste y constituye el bien *deleitable*. Este bien puede apetecerse simultáneamente con el bien objetivo e incluso como fin supremo. En este caso, el último fin objetivo dejaría de ser tal y se convertiría en bien útil, ocupando su lugar el bien deleitable mismo. El bien deleitable, apetecido como fin último, es lo que reduce al bien objetivo a medio y lo hace apetecible sólo con *amor de concupiscencia*, que dice Santo Tomás. En cambio, el amor al fin objetivo en sí mismo, por su perfección intrínseca, es el *amor de benevolencia*, en el lenguaje del mismo Santo Doctor. Tal distinción entre bien

[18] *Material* no se toma aquí y en otros lugares como equivalente a *corpóreo*, opuesto a espiritual, sino como individual y concreto, opuesto a *formal* y abstracto. De hecho el último fin material del hombre es el Ser mismo espiritual de Dios.

objetivo supremo —que realmente es sólo Dios— y el goce o pena subjetiva que su posesión o pérdida proporciona, es importantísima para asignar al hombre su verdadero fin, que constituye el fundamento de todo el orden moral. La falta de comprehensión de la distinción de estos dos aspectos del último fin, o sea, del bien objetivo y del bien deleitable, en el último fin, ha podido conducir a la calificación de moral hedonista y utilitaria a la moral tomista y aun a la moral cristiana. El último fin del hombre, según esta moral cristiana y tomista, no es el goce de la felicidad sino el Bien infinito, cuya posesión engendra la felicidad.

Ahora bien, es claro que el bien útil, por su concepto mismo, no es el último fin o supremo bien objetivo de la voluntad.

Tampoco lo es en sí mismo el bien deleitable. El goce o quietud de la potencia en su acto, y en nuestro caso de la voluntad en la posesión del bien, es algo *consiguiente* al bien objetivo mismo que la causa y a su posesión.

El último fin sólo puede encontrase en un bien objetivo que realiza la plenitud del bien, o más precisamente, en la posesión del *bien material* o concreto que se adecue con el bien en sí o *felicidad, objeto formal* de la voluntad.

13. *La dualidad formal y material del último fin, fundamento inmediato de la libertad*

Pero es el caso que, determinada en cuanto al último fin formalmente considerado, es decir, en cuanto al bien o felicidad en sí, como objeto formal suyo, la voluntad no lo está en cuanto al último fin material o bien en sí que realiza esa felicidad.

La razón de esta indeterminación está en la desproporción entre el mencionado objeto formal de la voluntad —el bien en sí y, como tal, infinito— y todos los bienes materiales o concretos tal como le son dados a nuestra voluntad por la vía del conocimiento intelectivo terreno. Mientras aquel objeto formal, precisamente por su abstracción de toda determinación, abarca todo bien y es, por ende, infinito, todos los objetos concretos al alcance de nuestra voluntad son bienes esencialmente finitos —bienes creados— o el Bien infinito, pero aprehendido de un modo finito y analógico a través de los seres finitos materiales: Dios tal cual es conocido en la presente vida. No hay, pues, ningún objeto o bien objetivo, que adecue y realice la plenitud infinita del bien o felicidad en sí, objeto formal de la voluntad. Todos ellos quedan por debajo —infinitamente— del bien en sí, objeto y fin último formal de la voluntad. De aquí que el apetito de ésta, especificado y necesariamente determinado por este bien en sí, contenga una apetencia superior a cada uno y a todos los bie-

nes objetivos finitos y desborde siempre, por ende, la apetibilidad o bondad finita de cualquier bien concreto.

Tal la raíz de la libertad de la voluntad humana. Necesitada en cuanto a su último fin u objeto formal, según vimos, la voluntad humana no lo está en cuanto al último fin material; determinada en cuanto a la felicidad, no lo está en cuanto al objeto concreto en que la coloque. *Puede querer* y poner su último fin en cualquier objeto *concreto*, porque, desde que es un ser y un bien, participa y entra dentro de la noción de *bien* y, por ende, dentro del objeto formal especificante de la voluntad humana. Pero *puede no querer* ese mismo bien *concreto*, porque, al no realizar y agotar él plenamente la noción de bien, su misma finitud o *no-ser* el bien en sí funda también la abstención de la voluntad frente a él y la posibilidad de querer otros bienes, incluso contrarios a él, que participando del bien en sí, también puedan ser objetos de su apetencia.

14. *La universalidad del juicio de la inteligencia y, en última instancia, la espiritualidad, raíces de la libertad*

La raíz de la libertad —y con ella del problema moral, según veremos en seguida— reside en la inteligencia humana, en su objeto formal propio o modo peculiar de ponerse en contacto con el objeto formal común a toda inteligencia, que es el ser. Unida al cuerpo, nuestra alma espiritual no puede conocer *primo et per* se al ser o esencia sino en las cosas materiales, en los seres más imperfectos, cuyo acto está más limitado y sumergido en el *no-ser* de la potencia. Para conocer el ser en toda su amplitud necesita despojar el ser material de su *no-ser* o notas materiales que lo coartan al ser corpóreo. Pero entonces el objeto resultante, el *ser en cuanto ser*, no es un ser infinito individual por plenitud o pureza del Acto, no es Dios, no es el Ser objeto de la Inteligencia divina, sino una noción abstractísima y pobrísima del ser, que comprende bajo sí toda realidad, porque no considera *expresamente* a ningún ser concreto.

Semejante noción es la que está en el fondo de toda realidad, constituyéndola en lo que de realidad o acto tiene, hasta en sus últimas y más precisas notas, y está también —precisamente porque el ser es el objeto formal de la inteligencia— en el fondo de todo concepto. Por el ser y en la noción de ser son y son inteligibles todas las cosas. Despojar de ser a las cosas y al concepto es destruirlos, más, reducirlos a la nada. Pero a la vez ningún objeto determinado agota la realidad e inteligibilidad o verdad infinita del ser. Ni siquiera la misma noción de Dios, tal como lo conoce la humana inteligencia, a causa del modo finito con que la aprehende. Precisamente por eso, por el *no-ser* que coarta al ser en ellas y en los conceptos humanos que las aprehenden, es posible la diversidad de las esencias dentro del ser y la multiplicidad de individuos dentro de la misma esencia.

Ahora bien, como la voluntad no puede ponerse en contacto con su objeto sino a través y bajo la dirección del juicio de la inteligencia que lo informa y da sentido, síguese que la voluntad apetece —según vimos— el objeto como la inteligencia lo conoce: el ser en sí, que para ella es el bien como objeto formal, y los seres o bienes concretos en cuanto participan de tal objeto.

La diferencia de esencia de ambas facultades o modo de captar su objeto motiva y causa la libertad en la voluntad, que no existe como tal en la inteligencia misma. En efecto, la inteligencia aprehende el objeto como es —al menos bajo alguno de sus aspectos— sin modificar la realidad conocida: no es un ir al objeto sino un ir éste a ella, no un actuar sobre el objeto, sino un penetrar éste en ella. Tal es su objeto formal: el ser simplemente aprehendido y engendrando en ella la verdad, la posesión intencional o como *ob-jectum* (=puesto frente a) del ser. Por eso, frente a su objeto, en la inteligencia sólo cabe la visión. Como los ojos frente al objeto coloreado, también la inteligencia frente al ser no puede dejar ver. La inteligibilidad o verdad objetiva penetra *necesariamente* en la inteligencia, frente a ella no puede ésta dejar de contemplarla. Frente a la verdad evidente la inteligencia como inteligencia no puede decir *no*. Tal actitud ni siquiera tiene sentido, pues la intelección no es acción sino simple captación del objeto, y ante su luz inteligible o verdad —su objeto formal— queda prendida en su contemplación. En una palabra, puestos frente a frente, objeto (ser) e inteligencia, la iniciativa es del objeto, y la inteligencia frente a su influjo determinante se comporta pasivamente.[19]

En cambio, puesto frente a frente el objeto (el bien) con todo su poder de atracción sobre la voluntad y, aun supuesta la determinación especificante de aquél sobre ésta, la iniciativa pertenece a la voluntad; supuesta la determinación objetiva de la bondad o apetibilidad del objeto sobre ella, la actividad volitiva actúa y obra sobre aquél. Y si la voluntad queda especificada —y como tal necesitada— por el bien formalmente considerado, como la inteligencia por el ser, a diferencia de ésta que allí cierra la órbita de su actividad específica, no queda totalmente determinada por cada objeto concreto, precisamente porque no siendo ella captación pasiva ni pu-

[19] Desde luego que la actividad intelectiva no es pasiva en un sentido absoluto, como la materia. Su captación pasiva del objeto en el sentido expuesto no se realiza sino en un *acto*, y como tal esencialmente activo, de la propia inteligencia. La actividad intelectiva, vital como es, es esencialmente activa. Lo que queremos decir, pues, es que frente a su *objeto* no es acción ni modificación, sino recepción del mismo como es, pero recepción en su propio acto vital y psíquico (en este sentido activo).

ra recepción activa del mismo, sino *actividad* y *modificación* del objeto, tal como ello lo quiere, como *debe-ser*, sobrepasa con su apetencia del bien en sí cada uno de los bienes concretos singulares infinitamente inferiores a éste, y puede actuar o no sobre cada uno de ellos.

De este modo la inteligencia, que por naturaleza únicamente contempla sin modificar su objeto, el ser, y no es libre en su propia actividad —bien que lo sea bajo la acción de la voluntad, que, dirigida a su vez por su propio juicio intelectivo, la aplica o no a su objeto—, es, sin embargo, la causa de la libertad de la voluntad por la manera de ver abstractamente su objeto, el ser, en cuya luz contempla indirectamente —*per reflexionem ad phantasma*— el ser individual concreto, que así lo presenta a la voluntad. La universalidad del objeto de la inteligencia confiere y determina la amplitud infinita del objeto de la voluntad, el bien en sí, frente al cual la inteligencia juzga que cada bien en particular es *un bien*, pero no *el* bien, amable, pero no necesariamente. Tal el juicio de indiferencia, raíz inmediata de la libertad.

Y como quiera que la inmaterialidad perfecta o espiritual es el constitutivo formal de la inteligencia y de la universalidad de su objeto, raíz inmediata del juicio de indiferencia frente a cada bien concreto, raíz y causa a su vez de la libertad, el constitutivo intrínseco último de la libertad, como el de la inteligencia, no es otro que la *espiritualidad*.[20]

15. *Necesitada en cuanto al bien en sí o último fin formal, la voluntad es libre frente a Dios, su último fin concreto. La imperfección del ser finito, causa de esta libertad de pecado.*

De esta dependencia íntima en que se encuentra la voluntad frente a su objeto, nace en ella, según vimos, este modo propio compuesto de ordenarse y aprehender su último fin, por el camino abstracto y concreto unidos: busca su 1) objeto formal primario o fin último; 2) en un bien concreto: su felicidad o bien específico en un objeto determinado. Y de esta dualidad de su ordenación a su último fin total, nace la posibilidad de separación entre el bien en sí y el verdadero bien concreto que lo realiza; puesto que, necesitada en cuanto a su último bien supremo formalmente considerado, la voluntad no lo está frente al bien concreto único, que *de hecho* lo realiza, y que no es otro que el mismo Dios.

Subordinados los bienes exteriores finitos al hombre y, dentro de éste, los corporales a los espirituales, y abierta y ordenada toda la

[20] Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, C. III, Nº 15 y sigts., y C. IX, Nº 10.

vida espiritual humana por la inteligencia y voluntad a la trascendencia del Ser infinito, como objeto o acto plenificante de aquellas potencias y por ellas —las específicas del hombre— de todo el ser humano,[21] resulta evidente que sólo Dios es el objeto capaz de otorgar al hombre la plenitud de su ser, que sólo El es el Bien infinito que realiza exhaustivamente el objeto formal propio o último fin abstractamente considerado de la voluntad, en una palabra, que sólo Dios es el Bien que concretamente se identifica con la *felicidad objetiva*, cuya posesión causa, por eso mismo, la quietud plena de la voluntad, su *felicidad subjetiva*.

Pero a Dios lo conocemos imperfectamente, con conceptos tomados inicialmente de las cosas finitas y materiales y luego elaborados por abstracción y negación de sus imperfecciones para poderlos hacer significar la infinita Perfección. Semejante conocimiento, si bien no aprehende a Dios en su realidad o esencia propia, lo significa, empero, con verdad, de un modo finito, a infinita distancia de lo que realmente Dios es en sí. De ahí que tal conocimiento del Bien infinito, no atraiga necesariamente a la voluntad, haciendo imposible el amor de otro bien, porque no se presenta adecuadamente como realizando con plenitud el bien en sí, el objeto formal de la voluntad. Si nuestro conocimiento de Dios captase su objeto en su realidad propia, a Dios en su esencia íntima e infinita, en lugar de hacerlo en la luz inteligible finita de sus efectos creados, como es nuestro conocimiento actual, la voluntad perdería su libertad: necesitada en cuanto al bien en sí, lo estaría *ipso facto* también en cuanto al bien concreto claramente aprehendido como realizando plenamente aquel bien. Y en verdad, según dijimos más arriba, frente al Bien infinito claramente aprehendido, la voluntad carecería de la dualidad o multiplicidad objetiva necesaria para el juego de su libertad intrínseca, carecería de otro bien que poder querer, pues en el Bien infinito estaría todo bien, también la bondad de ese bien finito infinitamente realizada y sin su imperfección propia. Se perdería, en una palabra, la multiplicidad de los objetos finitos en que el acto volitivo puede terminar bajo la luz del juicio de indiferencia, causa inmediata de su libertad; tener el mismo, como se ve, respecto a Dios es una imperfección, fruto de nuestro modo imperfecto de conocerlo. La libertad frente a los bienes finitos es una perfección hija de nuestro conocimiento cabal de ellos; pero en una voluntad, que busca el bien infinito como último fin suyo, la libertad frente al Bien infinito concreto que plenamente lo realiza, es fruto de su *ignorancia*, de la imperfección del conocimiento intelectual que la dirige, fruto a su vez de su esencial limitación o finitud. La *libertad de pecado*, como tal —que tal es la libertad frente a Dios, el Bien

[21] S. TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 1, 6; y I-II, t. 2.

infinito— es fruto de la esencial limitación e imperfección de la creatura, y que por eso no cabe y es absurda en Dios. Dios no puede pecar, porque no puede dejar de amarse en ningún acto de su divina Voluntad, es metafísicamente imposible: el amor y su objeto son idénticos en el Acto puro de su Ser.

Precisamente porque carece de ese conocimiento perfecto de Dios, porque no tiene la visión, o al menos la aprehensión, de Dios en su Ser propio, porque no tiene concepto propio de Dios, la inteligencia puede ver y la voluntad tras ella puede querer el bien en sí, su felicidad, en un bien fuera del verdadero Bien. Esa es la tragedia de la espiritualidad y consiguiente voluntad del ser finito: poder descarriarse y perder con el Bien infinito de Dios, con su Bien o felicidad objetiva, su propio bien o felicidad formal, dislocarse, despeñándose tras un bien finito, hacia la infelicidad eterna.

De hecho algunos ponen y buscan su felicidad en bienes que no son el Bien de Dios: unos en las riquezas, otros en los placeres, otros en los honores, etc.,[22] o en todos esos bienes creados juntos.[23]

16. *El problema moral derivado del doble aspecto, formal y material, de la ordenación final del hombre, que implica en éste una libertad psicológica y una necesidad moral frente a ella.*

Semejante situación de la voluntad humana: de necesidad frente a su último fin formalmente considerado y de libertad frente al mismo material u objetivamente contemplado, engendra el problema moral, problema específico del *ser finito* o creado, que no es su fin o bien, que debe alcanzar, sin embargo, para lograr su plenitud ontológica, y *que a la vez es espiritual y libre,* capaz de ordenar o no su propia actividad al conocimiento y consecución de su verdadero último fin objetivo que es Dios, debiéndolo, sin embargo, hacer.

Hemos ya insistido en que el hombre está natural y necesariamente ordenado al bien en sí, como a su propio bien, como a la plenitud o acto de su ser específico. El bien objetivo que realiza tal bien en sí señala, pues, el término de los afanes y la plenitud del ser humano.

Por otra parte, toda inclinación *natural* hacia un objeto determinado expresa la ordenación en él impresa por su divino Autor hacia su fin y, como tal, por El querida. Dios, como Ser inteligente, ha de obrar por un Fin, impreso en la obra de sus manos, en el *modo o naturaleza* de obrar de sus creaturas. Ahora bien y según dejamos visto también, Dios no puede obrar por otro fin que el de

22 S. Tomás, *S. Theol.*, I-II, 2, 1-7.
23 *Ibid.*, I-II, 2, 8.

su divina gloria: para manifestar y hacer partícipes de su divina Perfección o Bondad a otros seres.

Por lo demás, identificada la Bondad o Perfección divina con su Amor en el Acto mismo de la divina Esencia, nada puede querer Dios fuera de sí si no es con el Acto mismo de su Amor necesario a su Bondad, sin amar y tener necesariamente su último Fin en esta divina Bondad, identificada con su Amor.

Ya dijimos que de esa Bondad participan todas las creaturas *objetiva o materialmente,* manifestando con su ser y perfecciones la Perfección de quien las hizo. Algunas, las espirituales e inteligentes, participan formalmente de Ella, por el conocimiento y el amor: a través de la verdad y bondad de las creaturas escuchan el mensaje de la Verdad y de la Bondad divinas, participando así del Bien divino por el conocimiento y el amor.

Este es el fin o bien último que Dios ha querido para sus creaturas racionales en su creación (*finis operantis*) y que ha impreso en ellas, en su *naturaleza,* en su inclinación natural hacia su último fin u objeto formal propio de su apetito específico racional (*finis operis*).

Y, en efecto, acabamos de ver cómo la inclinación específica conduce natural y necesariamente al hombre a su último fin, al bien en sí o felicidad, que material y objetivamente sólo Dios puede plenamente cumplir. El apetito natural del hombre hacia la felicidad se expresa de este modo y lo conduce hacia la glorificación de Dios, ya que tal apetito sólo puede lograr su objeto en la posesión de Dios por la contemplación de la inteligencia y por el goce consiguiente de la voluntad, conocimiento y amor que constituyen precisamente la glorificación de Dios.

De este modo la inclinación natural o apetito específico del hombre hacia el bien en sí o felicidad apunta a la vez a la cumbre de su perfección y al término de la ordenación divina de su ser humano, a la plenitud del ser humano y al fin de la disposición de la divina y eficaz Inteligencia, es decir, de la Ley eterna.

Tal la raíz del problema moral en su doble aspecto teorético y práctico. Porque el último fin del hombre es lo que, por una parte, actualiza o perfecciona plenamente su ser; y, a la vez, esta plenitud ontológica —que sólo se puede alcanzar por el conocimiento y el amor del Bien infinito de Dios— es objeto de la ordenación eficaz de la Ley eterna de la divina Inteligencia, síguese que, frente al último fin objetivo o bien concreto que la realice, el hombre no puede quedar indiferente, que su libertad está obligada o atada con ese fin, es decir, que si bien es libre *psicológicamente* hablando para proponerse un último fin objetivo distinto del verdadero, no lo es *moralmente* en cuanto tal elección es de un bien que no sea el Bien. Tal actitud implicaría la privación del bien específicamente humano,

del Bien infinito, o sea, de todo Bien, y con ello el mal absoluto y total, la oposición al Bien infinito personal, que implica a la vez oposición a la Voluntad divina. La elección moral, libre en cuanto la voluntad tiene la indiferencia activa o dominio del acto, no lo es *moralmente* en cuanto en un término está el bien total específico del hombre y en el otro la ruina y mal total del mismo, en un término todo bien, el Bien infinito –con su consiguiente Voluntad, pues el Bien infinito es personal y divino– y en otro todo mal. Tal libertad psicológica, lejos de oponerse, es condición de esta necesidad moral, específica del ser racional y libre, único que puede ser necesitado por la vía de la inteligencia, o mejor, por la vía de los fines a través de la inteligencia. Por eso, el pecado no es sólo la oposición al Bien infinito, el mal total, sino también el mal específico del hombre, realizado consciente y libremnte. Por eso es también una sinrazón. Semejante libertad psicológica, así necesitada por el camino objetivo del fin y de la ley, es lo que se traduce, con la frase: "La voluntad *puede,* pero *no debe*" obrar lo opuesto al bien específico del hombre.

Como puede colegirse por lo expuesto, contra la acusación de Kant contra la "moral de los fines", al menos en lo que a la moral del último Fin divino hace, la obligación o vínculo moral, que ata la voluntad al último Fin o supremo bien objetivo y a sus exigencias normativas consiguientes, no es condicional, sino absoluto, no un "*si* quieres lograr tu felicidad, *debes*...", sino un simple y absoluto: "*debes* tender a tu último Fin o supremo Bien empleando todos los medios necesarios y evitando todo lo que se opone a él". Y este carácter absoluto del vínculo u obligación moral es lo que hace que la acción sea *intrínsecamente* buena o mala, según ella se ordene o no a este supremo Bien y se someta a sus exigencias normativas. La bondad –o maldad– moral no es algo optativo, colocada a nuestra entera decisión, como si se tratase de una perfección, que está dejada a nuestra discreción y voluntad el procurárnosla o no; y consiguientemente no es *algo extrínseco* al acto libre volitivo mismo, que lo deja intacto y amoral en su propia esencia. Semejante ordenación al último Fin, constitutiva del bien moral –o del mal, en el caso inverso– no es algo añadido al acto volitivo, sino idéntico con él, una relación trascendental o esencial embebida en el propio acto.

17. *Bifurcación del problema moral: 1) teorético-práctico y 2) estrictamente práctico o de la voluntad, y compenetración de ambos en el juicio práctico o elección libre*

Ahora bien, como quiera que tal decisión de la voluntad en pos del verdadero bien y de los medios para alcanzarlo, supone

previamente una obra de discernimiento intelectual sobre cuál sea el verdadero bien objetivo o concreto supremo, que realice el bien en sí o felicidad, la suprema perfección del hombre, y cuáles los medios necesarios para alcanzarlo, síguese que el *problema moral* resultante de tal situación del hombre frente a su último fin –necesitado en cuanto a él formalmente, pero no material u objetivamente considerado– es doble: uno *teorético-práctico,* problema eminentemente de inteligencia, de indagación sobre el verdadero último fin objetivo y de la norma que éste impone para encauzar sus actos libres hacia su consecución, y otro estrictamente *práctico* de elección de la voluntad libre y de toda la actividad humana a ella sometida para abrazarse con él y someterse a sus exigencias consiguientes formuladas con su norma moral.

El primer problema es eminentemente de inteligencia o teorético y constituye la Etica o Moral y las disciplinas de ella dependientes. Digo *eminente* y no exclusivamente teorético, porque la visión intelectiva del fin y de los medios, la inteligencia sólo puede alcanzarla bajo el influjo de la inclinación natural de la voluntad hacia su objeto formal o último fin formalmente considerado. Sólo supuesta esta inclinación y leyendo en ella su fin, la inteligencia puede descubrir cuál sea el verdadero bien objetivo que lo realiza, la obligatoriedad libre de nuestra voluntad y de las demás facultades de ésta dependientes, para su consecución. La inteligencia determina nuestro último Fin objetivo, la obligatoriedad o necesidad moral de ordenar hacia él toda nuestra actividad libre, y, finalmente y a la luz de las exigencias de aquel Fin, determina también la *norma* a que han de ajustarse nuestros actos libres o dependientes de nuestra libertad –es decir, nuestros actos humanos[24]– para ordenarse a él. Problema eminentemente pero no exclusivamente especulativo, porque según decíamos, la inteligencia no puede determinar el último Fin objetivo del hombre –y con él la obligatoriedad de la consiguiente norma moral– sino penetrando en la naturaleza o movimiento esencial de la voluntad hacia su objeto o último fin formal.

Esta visión de la inteligencia, lograda bajo el influjo de la inclinación de la voluntad, es *un conocimiento por connaturalidad.* El juicio intelectivo sobre cuál sea el fin último del hombre, formal y concreto, se funda siempre en la inclinación de la voluntad. Si la inteligencia atiende sólo a la inclinación natural de la voluntad hacia su objeto formal, el bien en sí, formulará inmediatamente el

[24] *Acto humano* es el que procede del hombre como hombre, o específicamente considerado: es el acto de la voluntad libre. Los demás actos lo son *del hombre* y no proceden de él como tal sino en cuanto ser material, viviente, sensitivo, etc., pero pueden *humanizarse* desde que caen bajo el imperio de los actos humanos.

juicio de este bien en sí o felicidad y en su luz encontrará luego cuál sea el bien objetivo que lo realice. Pero si a la inclinación natural y necesaria hacia el bien en sí se añade en la voluntad otra inclinación –un hábito, una pasión– hacia un bien concreto en el que coloca su último fin o felicidad, mientras no se remueva esa inclinación añadida a la natural, cosa que está en poder de la voluntad libre hacerlo, suscitando otras disposiciones contrarias dirigiendo la inteligencia hacia otros bienes que las provoquen, ésta, que juzga del bien de acuerdo a la inclinación de la voluntad, por *connaturalidad afectiva*, no podrá menos de dictaminar como fin último connatural de la voluntad el bien concreto correspondiente a esa disposición: hábito, pasión, etc. Es ésta precisamente la razón de la necesidad de la virtud para que la inteligencia, leyendo en esas inclinaciones el verdadero fin objetivo, connaturalmente formule práctica y eficazmente el juicio que dirige y actúa a la voluntad en la elección libre buena. Este conocimiento por connaturalidad es uno de los capítulos más substanciosos de la gnoseología tomista, llave de oro para la inteligencia de todo lo concerniente al conocimiento moral y místico y, en general, para el conocimiento práctico. Las modernas investigaciones de la axiología emotiva de Scheler y de otros autores no hacen sino vislumbrar y damental capítulo de la filosofía –y teología– tomista.[25]

No nos podemos detener aquí a desarrollar este amplio y fundamental capítulo de la filosofía –y teología– tomista.[25]

El segundo problema es eminentemente práctico, de decisión de la voluntad por este camino o norma trazada por la inteligencia. Pero tampoco es problema exclusivamente práctico o de voluntad, desde que ésta es facultad *ciega* y no se abre camino ni se inclina hacia su objeto sino conducida por la inteligencia. Esta es quien por el camino del ser la determina objetivamente dentro de su movimiento u órbita específica del bien y quien la mueve constantemente, sin quitarle su libertad, con el conocimiento de los objetos concretos participantes de la noción de bien. Más aún, la inteligencia, según vimos, con su juicio de indiferencia frente a cada uno de estos bienes objetivos finitos o finitamente aprehendidos es quien causa la libertad de la voluntad. Y finalmente, la decisión en sí, el acto electivo mismo de la voluntad es a la vez un acto de la inteligencia. *Material y eficientemente* causado por la voluntad, el acto libre está causado *formalmente* y es a la vez, por eso, un juicio práctico de la inteligencia, tal como lo traduce el lenguaje: "quiero esto o aquello". El juicio de la inteligencia, por más que mueva de acuerdo a la bondad o apetibilidad del bien que aprehende y presenta

25 Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, c. XV.

a la voluntad, queda siempre en un plano especulativo e ineficaz para determinar por sí sola a la voluntad: entre la atracción que la bondad objetiva ejerce sobre la voluntad y el acto de ésta hay un *hiatus* que la libertad debe colmar.[26] A la vez, la voluntad, por su índole esencial de apetito, de inclinación ciega, no puede por sí sola dar forma a su decisión o elección, que es un juicio práctico. Inteligencia y voluntad, actividad especulativa y práctica, han de colaborar e interpenetrarse íntimamente en un instante indivisible, como causa formal y material, respectivamente, de un mismo acto, en el juicio práctico o eficaz o, lo que es lo mismo, en el acto de la elección libre, causado por la voluntad en cuanto ella confiere eficacia o practicidad al juicio de la inteligencia, y por ésta en cuanto determina a su vez y encauza formal y necesariamente este acto electivo y libre de la voluntad, bajo el influjo de este mismo acto de la voluntad por ella estructurado.

26 OCTAVIO N. DERISI, *La Doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. VIII. Nº 7.

CAPÍTULO XXXII

ESTRUCTURA ESENCIAL Y FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA Y ANTROPOLÓGICA DE LOS VALORES EN EL TOMISMO

I

ESTRUCTURA ESENCIAL DEL VALOR

1. *Origen de los valores.* — El problema del perfeccionamiento humano se ubica entre el hombre tal cual es natural y originariamente dado y el hombre cual debe llegar a ser plenamente por la consecución del supremo e infinito Bien, para el que está esencialmente hecho en razón de su vida y ser espirituales específicos.

Este supremo y definitivo Bien o Fin del hombre impone a éste la adopción de los medios y la realización de los bienes finitos intermedios, necesarios para su perfeccionamiento en los diferentes aspectos de su ser y en su unidad jerárquica, con cuya realización el hombre se dispone y aproxima a la consecución del mismo Bien y, con El, de su propia plenitud humana.

Estos bienes finitos intermedios a los que el hombre debe *dar existencia* o realizar mediante su actividad espiritual y libre para lograr su propio perfeccionamiento, como preparación a la consecución de su Bien o Fin definitivo, que actualice plenamente su actividad y su ser: son precisamente los *valores*.

2. *Qué es el valor.* — Los valores son modos *capaces de existir* o, en otros términos, *esencias reales*. Pero a diferencia de las esencias reales absolutas, que se conciben por sus propias notas sin referencia necesaria a otro ser finito, los valores se constituyen en sí mismos o como esencias valiosas por una *esencial referencia de conveniencia* al sujeto humano, bajo algunos de sus aspectos —material o espiritual—, que ellos son capaces de perfeccionar o actualizar mediante

su existencia realizada por la decisión de la *libertad bajo* la dirección de la *inteligencia*. Así la justicia es una esencia valiosa que se constituye en sí misma tal por relación al hombre, a quien perfecciona con su realización. Como toda esencia, el valor se constituye como modo o capacidad de existir, pero, a diferencia de las absolutas, como modo capaz de existir para perfeccionar a otro ser y mediante la actividad espiritual de la inteligencia y de la voluntad, que lo aprehende y lleva a realidad en su formalidad propia.

3. *De-velación y realización formal del valor.* — Los seres inferiores al hombre, así como no de-velan ni pueden realizar el ser formalmente tal, tampoco pueden de-velar ni dar existencia a las esencias valiosas como tales, aunque sí las puedan aprehender —en el caso de los animales— y realizar, pero sin de-velarlas ni realizarlas como tales o en su formalidad propia de *valor*. A lo más pueden aprehenderlas y realizarlas concreta o *materialmente*, pero sin penetrar en su ámbito ontológico ni por el conocimiento ni por la intención.

En tal sentido, en su aprehensión consciente y en su realización libre el mundo de los valores formalmente tal pertenece exclusivamente al ámbito espiritual del hombre, como el mundo de la cultura que se estructura sobre tal aprehensión estimativa de la inteligencia y sobre su realización práctica de la voluntad libre.

El mundo de los valores en su *esencia propia* nunca es material —como nunca lo es el *ser* en cuanto tal— aunque muchas veces esté realizado en la materia, como también lo está el ser; y por eso tampoco es aprehensible por el conocimiento material de los sentidos, está velado a sus ojos, y sólo se *de-vela* a la mirada de la *inteligencia* y sólo *se realiza* en su esencia propia por la voluntad libre, en una palabra, hace su epifanía ante la actividad espiritual del hombre.

4. *Conveniencia de los valores y exigencia del valor moral.* — Algunos valores se constituyen como exigencias, que mediante la visión estimativa de la inteligencia, solicitan la intervención de la actividad libre realizadora del hombre, si él quiere perfeccionarse con ella a trans-formar objetos que lo ayuden a perfeccionarse, sin exigírselo o imponérselo propiamente tal con necesidad u *obligación moral* estricta.

En cambio, otros valores, los morales, no sólo solicitan el concurso de la voluntad que les confiere existencia, sino que *exigen* de ella su realización: se presentan con un *deber-ser* a la libertad psíquica del hombre, con una exigencia o necesidad moral de su realización. Frente a tales valores la voluntad, porque es libre, puede darles existencia o no, pero *no debe*, es decir, carece de libertad moral

para no realizarlos, precisamente por el carácter obligatorio o de imposición absoluta moral con que ellos se presentan a la inteligencia. El deber-ser u obligación con que tales esencias valiosas morales se presentan es una exigencia de existencia impuesta a la libertad finita, pues su existencia se presenta como necesaria para el perfeccionamiento humano o, en otros términos, para ordenarse a la posesión del supremo Fin o Bien divino trascendente, con la cual logra su plenitud inmanente y su consiguiente felicidad. La negación de la libertad a las exigencias de *deber-ser* con que tales esencias se presentan, importa no ya abstenerse solamente de un perfeccionamiento cualquiera —que hace al hombre como artista, técnico o científico— sino privarse de un perfeccionamiento que hace al hombre en cuanto hombre, de un perfeccionamiento esencialmente humano, que, por eso mismo, constituye *malo* al hombre en cuanto hombre: *el mal moral*.

5. *Realidad del Valor.* — El que el valor sea una mera esencia no existente y que exija o solicite —según sea moral o no— su real existencia a la voluntad humana a través del juicio estimativo de la inteligencia —que lo de-vela en su estructura esencial— no quiere decir que el valor no sea real. El valor no *existe*, pero *es real*, real como *esencia* o modo capaz de existir, como esencia posible y, además, *conveniente* o *impositiva a una voluntad libre*.

Es claro que una esencia puramente posible no es real en acto, no tiene realidad en sí misma todavía; pero es real, porque es más que la nada o el absurdo, ya que, a diferencia de éstos, *puede existir*, es capaz de llegar a la existencia. Esta capacidad de existir en un determinado grado o modo, esta manera finita apta para la existencia es precisamente la realidad constitutiva de la esencia.

En otros términos, el ser real puede serlo de dos maneras: *actual o potencialmente*, según que su esencia exista efectivamente o sólo tenga la existencia en *posibilidad*.

En el caso del valor, tal esencia es modo capaz de existir por la intervención de la actividad espiritual humana de la inteligencia, que la aprehende estimativamente en su formalidad propia como conveniente a algún aspecto o apetito —espiritual u orgánico— del hombre o de las cosas en relación con él, y de la voluntad libre, que con su intervención le confiere realidad o existencia actual: lo convierte en *bien*.

La realidad de las esencias, en general, y del valor, en particular, se impone inmediatamente, puesto que tales esencias no son tales porque las pensemos, sino que las pensamos porque son tales: su estructura o esencia se impone como *objeto* trascendente a la intencionalidad de nuestro acto intelectivo.

Para comprender mejor la realidad sui-generis del valor, como

en general de las esencias posibles que no existen, conviene recordar que el *ser real* puede darse en dos estados: *actual y potencial.* El ser *real actual* es la esencia que existe en acto o es en sí real. El *ser potencial* es la *esencia posible* que aún no existe o que no es real en acto en sí misma, pero es *capaz de existir.*

Tales esencias posibles o en potencia –a las cuales pertenece el valor– no poseen realidad física intrínseca o en acto: en sí mismas no son realmente *ahora,* en este momento presente. Pero son realmente en un Acto extrínseco a ellas, en el Acto puro de la Existencia divina, que las constituye como *objeto.*

Sin ser realmente en sí mismas o intrínsecamente en acto, sin embargo, con este *modo de ser en potencia* o capaz de existir, son más que la nada o el absurdo; pues, a diferencia de éstos, que no existen ni pueden existir, las esencias posibles –entre las que están los valores– no existen pero son capaces de existir, son *posibilidades determinadas* o finitas de existir. Entre la nada que no existe y además carece de esencia o modo determinado capaz de existir, y el ser existente que es una esencia en acto intrínseco, se sitúa la realidad de las esencias –y del valor, por ende–, que no llegan a ser en acto, como el ser existente, pero que son más que la nada y el absurdo, pues pueden llegar a existir, son modos capaces de ser o llegar a tener existencia.

En todo caso, la esencia es real siempre por una relación esencial –constitutiva o no diferente de la misma esencia– a la Existencia o Inteligencia infinita, que la constituye, y a una existencia finita, por la cual se concibe como capaz de existir. Está sustentada en su realidad trascendente entre la Existencia e Inteligencia imparticipada que la constituye, y la existencia, por referencia esencial a la cual es constituida en sí por aquella Existencia.

7. *Estructura relativa de la esencia valiosa.* – A diferencia de las otras esencias, que son absolutamente como un modo capaz o posible de existir, las esencias valiosas son también modos posibles de existir, pero a la vez modos de existir que no se constituyen sino por relación a una realidad finita, a la que son capaces de perfeccionar; y no se de-velan en su formalidad propia de valor sino al conocimiento espiritual de la inteligencia.

Porque hay esencias que son de un modo absoluto o en sí mismas, como la esencia de hombre. Pero hay otras que no se constituyen sino por relación a otro ser. Así cualquier potencia no es ni se comprende sino por referencia al acto, como la capacidad de ver no se constituye ni se comprende sino por referencia al color y a la luz, como su objeto. El ser creado y finito no se constituye ni se comprehende sino por una referencia esencial de dependencia al Ser increado. Otro tanto sucede con un instrumento, que no es ni

se lo entiende sino por referencia a su objeto, como la esencia del martillo consiste y se comprende por una relación esencial al acto de golpear. Tal relación no es algo sobreañadido al objeto, no es el predicamento o accidente de relación que perfecciona, añadiéndose a la sustancia. Se trata de una relación constitutiva y, como tal, identificada con la misma esencia. La relación entra y es nota de la esencia. Toda la esencia es *relativa* y se constituye y se entiende en cuanto *relacionada* con algo distinto de ella, tal la nota de *relatividad* propia del valor. La esencia valiosa es *real* en sí misma con una realidad en *potencia,* pero constituida enteramente, como una esencia que, realizada o llevada al acto de existir, es un bien o acto capaz de perfeccionar a otro ser. El valor no es ni se comprende por sólo sus notas constitutivas, de un modo absoluto, sino por sus notas constitutivas que por sí mismas lo refieren a otro ser como acto o perfección del mismo y, más concretamente, como acto o perfección del hombre o de las cosas con referencia a éste. La relación a otro ser al que perfecciona o actualiza es nota constitutiva y, como tal, identificada con la esencia valiosa.

Conviene insistir en que, si bien el valor se constituye con referencia a cualquier ser finito, aun material e inconsciente, al que es capaz de perfeccionar con su realización, sin embargo su *de-velación* y su *realización formal,* es decir, como *valor,* están reservadas a la actividad estrictamente espiritual de la persona humana, única capaz de penetrar en el plano estrictamente ontológico o del *ser* y de las *esencias,* en que se instala el bien en acto o en potencia, que es el valor. Por eso, aún los valores que se realizan en los seres infraespirituales son aprehendidos en su esencia únicamente por la inteligencia del hombre, así como únicamente por su voluntad libre son capaces de ser realizados en cuanto tales, aún en el caso en que el hombre los realice fuera de él, tal como acaece en la actividad técnica o artística. Los demás seres no conocen los valores y sólo los realizan material e inconscientemente y de un modo necesario: la *especificidad* de la esencia valiosa y su *realización formal* escapan a toda otra vista y a toda otra actividad realizadora que no sea la del espíritu.

II

FUNDAMENTO Y CAUSA DE LA ESENCIA DE LOS VALORES

8. *Fundamento y causa divina de los valores.* – Ahora bien, toda la *esencia o modo posible* de existir se *funda* en la Esencia o Existencia y se *constituye* formalmente como *objeto* de la Inte-

ligencia de Dios. En efecto, por el mero hecho de ser la Esencia de Dios —que real y formalmente es lo mismo que su Existencia o Perfección infinita— quedan fundados necesariamente en Ella *infinitos modos finitos* posibles o capaces de participar de su infinita Perfección. Por el mero hecho de ser la infinita Perfección en Acto, hay infinitos modos finitos capaces de participar o recibir de ella.

También por el mero hecho de ser infinita o perfectísima la Inteligencia divina conoce necesaria y exhaustivamente su divina Esencia o Existencia y en Ella *ve formalmente* los *infinitos modos finitos* capaces de existir fuera de Ella, que en Ella misma se fundan necesariamente, o sea, que la divina Inteligencia constituye y da *realidad objetiva* metafísica, también necesariamente, a las infinitas esencias finitas.

Las esencias, pues, son constituidas por la divina Inteligencia, de un modo *necesario* y *eterno*, por vía de causalidad ejemplar. La Inteligencia infinita, que es Acto puro o Intelección en Acto, no puede no contemplar y comprehender perfectamente su divina Esencia —con la que se identifica— y, en Ella, todos los infinitos modos o medidas determinadas de participabilidad de la misma fuera de Ella y que ésta *necesariamente funda* por ser la infinita perfección. La Inteligencia divina no *puede dejar de constituir* las esencias posibles, como *objetos necesarios* de su contemplación, los cuales son, por eso, tan *necesarios y eternos* como la misma Existencia e Inteligencia divinas.

Tales esencias sólo podrán existir por la intervención de la Divina Voluntad, que *libremente* las elegirá para conferirles la existencia, por vía de *causalidad eficiente*; precisamente porque tal existencia no es necesaria a la divina Perfección o Bien infinito: la divina Voluntad encuentra su objeto pleno y beatificante en este divino Bien o Perfección y no necesita de la existencia de las esencias finitas para lograr la posesión del infinito Bien y Felicidad con las que se identifica. En esta dependencia de la Libertad o Voluntad divina como de su *Causa eficiente primera*, se funda la *contingencia* de la *existencia* de los seres finitos, así como también su *temporalidad*, del mismo modo que en la dependencia de la Intelección divina, como su *Causa ejemplar necesaria primera*, se funda la *necesidad* y *eternidad* de las *esencias*.

Sin la Existencia e Inteligencia divinas no serían las esencias reales, las esencias posibles o modos capaces de existir. Por eso, aunque errónea, es lógica la afirmación de Sartre, cuando dice: no hay esencia del hombre, porque no hay Inteligencia divina que la piense. En la hipótesis absurda de que Dios no existiese, de que no existiese la Existencia en sí, en el "ateísmo coherente" a que él quiere llegar, realmente Sartre es lógico al sostener la disolución de las esencias, desde que ellas sólo *son* y tienen sentido como *objetos, fundados* en la Divina Existencia y *constituidos* formalmente por la divina Inteligencia.

Ahora bien, hemos dicho que los valores son *esencias relativas* a otro ser, son modos determinados capaces de existir como perfección de otro ser. Por consiguiente, como esencias, están constituidas eterna y necesariamente por la Inteligencia divina, la cual las ve en su divina Existencia en forma de modos finitos posibles de existir, pero de existir como actos capaces de perfeccionar a otro ser y, por eso mismo, a otro ser finito. De aquí que los valores sean en sí mismos *eternos* y *necesarios*, como eterna y necesaria es la divina Existencia e Inteligencia que los funda y constituye, bien que siempre y esencialmente como *relativos* o como acto capaz de perfeccionar otro ser.

9. *Valor, bien y persona.* — El valor es una esencia que no existe, pero que puede existir; más aun es una esencia que desde su *realidad trascendente* —no *física* o en acto en sí misma, sino *metafísica* o en potencia— obliga o por lo menos invita —según se trate de valor moral o de otra naturaleza—, a la persona humana, en quien se *des-cubre*, a su realización. El no existe, pero incita al espíritu a que le de existencia. Si se trata de una esencia valiosa moral, es decir, de una esencia cuya realización es necesaria para el perfeccionamiento del hombre en cuanto hombre, o en otros términos, si su realización es necesaria para que el hombre se disponga a la consecución de su Fin o Bien trascendente divino, para lograr con ella su plenitud ontológica inmanente, el valor impone obligatoriamente o con necesidad moral su realización al espíritu, sobre el que incide con su exigencia. No se trata de una exigencia condicional: "si quieres perfeccionarte, debes realizar tal valor". En tal caso, a través de su aprehensión por la inteligencia, el valor llamará e impondrá a la voluntad su realización de una manera absoluta: "debes obrar de acuerdo a las exigencias del valor, debes dar existencia a este valor de justicia, etc.". Si se trata, en cambio, de otros valores que no implican a la vez un valor y exigencias morales, sino de esencias cuya realización perfecciona al hombre en algunos de sus aspectos o simplemente a las cosas exteriores con subordinación al bien del propio hombre, tales esencias incitan y convidan a la voluntad libre a su realización para lograr con ella un *bien*, ya en el mismo hombre, ya en las cosas exteriores con el fin de que éstas coadyuven más adecuadamente al bien de aquél.

En cambio, el *bien* es un ser existente o contemplado como existente en el futuro, *conveniente* o capaz de colmar una apetencia de otro ser. El *bien*, como el *ser*, siempre es *acto o existencia*: o Existencia o Perfección pura e infinita, en el caso del Ser imparti-

cipado divino, o existencia de una esencia, en el caso de un ser participado y finito.

El *bien*, considerado como *esencia posible* o capaz de existir, es *valor*. Y el *valor realizado* o llevado a la existencia es *bien*. *Los valores* son antes de existir *–esencias reales posibles–* y los *bienes* son estos *valores existentes* o, por lo menos, contemplados como existentes, si se los considera así aún antes de que realmente existan.

El *valor* pasa a ser *bien*, por la causa eficiente que le confiere existencia.

El plano en que el valor es aprehendido y realizado formalmente como tal, es el del *espíritu*. Y en este plano de aprehensión y apreciación y de realización *consciente y libre*, el *valor* sólo se *de-vela* o manifiesta como tal produciendo un juicio de aprecio, un juicio *estimativo*, en la *inteligencia*, y sólo puede ser realizado y convertirse en *bien* por la actividad de la *voluntad libre*. En otros términos, que sólo en el *espíritu humano* o, si se prefiere más concretamente, en la *persona humana*, el valor hace su *epifanía* o manifestación de tal, provocando un juicio estimativo; y sólo también por la *persona humana* puede llegar a existir o ser realizado como *bien*. El *valor* o esencia valiosa posible se convierte en *bien* o en valor existente, gracias a la intervención del espíritu *–inteligencia y libertad–* de la persona humana. Unicamente por la persona humana los valores, trascendentes o en sí mismos valiosos, logran *vigencia* de tales y únicamente por ella también pueden alcanzar *existencia* y ser convertidos en bien.

10. *Valor concreto y esencia abstracta valiosa.* – El valor que el hombre realiza es una esencia posible individual y concreta: es un acto justo, un acto vital o estético, en una palabra, un acto que da existencia a una determinada esencia justa, vital o hermosa, *concreta*.

Sin embargo, el valor se presenta al hombre como una esencia valiosa en sí, universal, de la cual participa y recibe valor el acto humano que se somete a sus exigencias y lo realiza; bien que en verdad tal valor permanece como una esencia en sí, nunca plenamente realizada ni realizable y trascendente, por ende, a cualquier acción realizadora del mismo. Así, por ejemplo, la justicia, la vitalidad o la belleza, aparecen ante la inteligencia como esencias valiosas en sí, sin límites ni imperfección alguna e inagotables, por cuya participación son justos, vitales y estéticos los actos que las realizan o confieren existencia, convirtiéndolas en *bien*.

En verdad, como todas las esencias, también los valores son aprehendidos por el entendimiento humano, que comienza a conocer a través de los datos sensitivos, de una *manera abstracta* o prescindiendo de sus notas individuantes concretas. Tales esencias logran así una *existencia abstracta y universal*, existencia que sólo es en la mente y no real o en las cosas; pero que en cuanto a sus notas objetivas se identifican y se realizan en los seres o individuos concretos. Porque en estas esencias, concebidas por la inteligencia de un modo abstracto o sin sus notas individuantes, debemos distinguir entre las *notas mismas constitutivas de la esencia* y el *modo abstracto* con que existen en el entendimiento: aquéllas son *reales*, tomadas como están de la realidad, y *son capaces de existir* en cuanto identificadas con sus notas individuantes de la realidad concreta; no así éste, que únicamente existe en el concepto o acto de la misma, como resultado exclusivo del proceso de *abstracción*, con que la inteligencia aprehende las notas constitutivas de la misma.

La esencia valiosa, abstractamente concebida y capaz de ser realizada indefinidamente en nuevos individuos, no es, pues, real y, como tal, tampoco puede llegar a existir. Lo que es real y capaz de existir es la esencia en sí misma considerada, es decir, en sus notas constitutivas u objetivas.

De aquí que la participación de tales esencias por parte de los actos humanos que las realizan como valores, no sea real, sino puramente *lógica*. En efecto, las esencias valiosas concebidas en un estado puro no existen sino en la mente humana y, como tales, no pueden engendrar una participación real. Concebimos un acto justo, porque él participa o realiza la justicia, un acto estético porque participa o realiza la belleza, etc. Pero esta justicia y belleza, *reales* en sus notas ontológicas y en su realización por los mencionados actos, *sólo existen en nuestros conceptos* en cuanto al *modo abstracto* y *realidad en sí* con que se los piensa.

Claro que cuando se trata no de perfecciones predicamentales o esencialmente imperfectas *–las esencias universales–* sino de perfecciones puras o trascendentales que en su noción o esencia no encierran imperfección –aunque existan o puedan existir imperfectamente– tales perfecciones existen en estado puro en sí identificadas con la infinita Perfección o Existencia divina.

Mas, las esencias valiosas, como esencias finitas o predicamentales, son esencias concebidas abstractamente: *reales* en sus notas contitutivas, pero puramente *mentales* en cuanto a la manera cómo las concibe y da existencia el intelecto.

En todo caso, la Realidad que constituye y da ser metafísico al valor, es decir, que lo constituye como una *esencia real capaz de existir*, pero que aún no existe, es la Existencia o Inteligencia divina, de la cual participa o recibe su ser por causalidad ejemplar necesaria, según dijimos antes (n. 8). La esencia valiosa *es real*, porque es la Inteligencia infinita, que contemplando su infinita Existencia o Perfección, la ve necesariamente como participable en infinitos modos

o medidas finitas fuera de ella misma; y entre esos modos, se ubican los *valores*, según lo expuesto anteriormente.

11. *La realización del valor.* – Si prescindimos de este modo abstracto de aprehensión del valor por la mente y de la consiguiente concepción lógica o mental o no real de su participación por los actos que lo realizan, y atendemos a la realidad misma del valor, a las notas constitutivas de su esencia, veremos que ésta se realiza por una participación real de la Existencia o Perfección divina.

En efecto y según ya dijimos, como toda esencia, también el valor es constituido por la divina Inteligencia; la cual, al contemplar su divina Existencia, ve necesariamente los infinitos modos finitos capaces de participar de esa Existencia o Perfección fuera de Ella, es decir, constituye, por vía de causalidad ejemplar necesaria, las esencias posibles. Sólo que, a diferencia de las esencias absolutas, al valor lo constituye como *esencia relativa*, es decir, por referencia a otro ser al que es capaz de perfeccionar como acto o perfección convirtiéndose en su *bien*. El valor es una capacidad determinada o finita de actualizar a otro ser: es un *bien posible*.

Ahora bien, esta esencia valiosa es tal porque es capaz de ser realizada o participar de la existencia. El valor necesita de una causa eficiente que le confiera existencia y lo transforme en *bien*. Necesita de un ser, que con un influjo causal eficiente lo haga partícipe de la existencia.

Si nos atenemos a la aprehensión y realización formal de la esencia valiosa, la participación o recepción de la existencia por parte del valor únicamente puede realizarse por la *existencia del ser espiritual*, el cual lo *de-vela* en un *juicio de estimación* y le confiere realidad en acto con el propio acto o existencia de su *libertad*. El valor llega a existir como tal por participación del acto de existir de la voluntad libre que lo realiza en sí o en las cosas, según se trate del *valor moral* o del *obrar* o de valores *estéticos, técnicos*, etc., del *hacer*, incidiendo en las cosas.

Por otra parte, ninguna causa segunda o creada puede actuar sin el *concurso* y *premoción divina*, porque ninguna causa creada está en acto de su causalidad o acción de causar, sino que necesita pasar de la potencia al acto o, en otros términos, necesita hacer y llegar a tener su propia causalidad o acto de causar. Ahora bien, aun tratándose de seres activos, ninguna causa puede pasar del poder al acto mismo de causar, a su causalidad, por sí solo, pues el acto siempre supera en ser o perfección a la potencia: hay más ser o perfección en la causalidad en acto que en su potencia o en su capacidad de tenerlo. Para dar este paso y colmar el desnivel ontológico que va de la potencia al acto, toda causa segunda necesita ser movida y ayudada por otra causa que ya esté en acto y, en definitiva, como

todas las causas segundas –por esencia, por no ser la existencia, están siempre inicialmente en potencia para actuar: "ninguna causa segunda es inmediatamente operativa", dice Santo Tomás– están en potencia, necesitan ser movidas o ser puestas en acto de su causalidad por la Causa primera que es el Acto puro e infinito de Existir y, por ende, de toda Perfección, también de la de Causar.

De una manera más profunda aún, ninguna criatura es su existencia: es necesariamente su esencia –por la manera de causalidad ejemplar necesaria como es constituida por la Inteligencia divina, según lo expuesto en el número anterior– y en cambio sólo *tiene* existencia. Recibe contingentemente la existencia y, en definitiva, tal modo *contingente* de existir –constituido por la distinción real de esencia y existencia– se funda en la *Libertad* con que es participada por vía de causalidad eficiente por la Voluntad divina. Por esta razón, ninguna creatura puede por sí sola causar y aumentar la existencia en el mundo o en sí misma. La existencia o es la Existencia divina o supone la intervención causal inmediata y *libre* –por eso es *contingente*– de esta Existencia, o bien actuando sola, o bien moviendo a su acto causal a la causa segunda.

De aquí que el valor no pueda llegar a existir o ser realizado, sino por participación o por recepción de una acto de existencia contingente, que le confiere la voluntad libre humana por vía de causalidad eficiente segunda, la cual a su vez no puede actuar sino bajo la moción y concurso de la misma Voluntad o Existencia divina.

Por esta misma razón, el valor no es constituido como *esencia* –es decir como *valor*– sino por *participación necesaria* –por vía de causalidad ejemplar necesaria– de la divina Existencia e Inteligencia; y no llega a realizarse o tener acto de *existencia* y convertirse así en *bien*, sino por *participación contingente* –por vía de causalidad eficiente libre– de la voluntad humana y, en última instancia de la misma Existencia o Voluntad divina, de la que aquélla depende en su actuación.

De aquí que el valor se *constituya* como *esencia valiosa* y se realice como *bien*, por participación real de la divina Existencia, la Cual como Causa ejemplar necesaria la constituye en su esencia y como Causa eficiente libre primera le da existencia –en colaboración con la actividad espiritual de la creatura– como acto o perfección de otro ser, y en su formalidad expresamente valiosa por referencia al hombre y a tal hombre concreto, al que perfecciona en su actividad espiritual libre propia o en otros sectores de su actividad y de su ser espiritual y material y también de las cosas en cuanto dependientes de su actuación espiritual libre o estrictamente humana.

El valor es, pues, una esencia no existente –constituida nece-

sariamente por la divina Existencia o Inteligencia— a la que el hombre debe dar o es conveniente que de existencia —según se trate de un valor moral o no— para acrecentar el ser o bien en su propio ser o en el de las cosas a él subordinadas, bajo la moción y concurso de la misma Existencia o Voluntad divina; y con esta actualización de su ser disponerse y aproximarse al total perfeccionamiento de su actividad y ser espirituales; meta que se logra más allá de la vida terrena, en la vida inmortal y definitiva, no ya por la realización de los valores o bienes finitos —que son para el perfeccionamiento transitorio del tiempo— sino por la posesión de la Existencia o Bien infinito mismo; por participación del cual y con referencia al perfeccionamiento finito del hombre en el tiempo son constituidos y realizados o convertidos en bienes todos los valores. De este modo el valor se presenta sustentado en su comienzo y en su término por la *divina Existencia* y por referencia a la *actividad espiritual de la creatura humana;* en la cual hace su epifanía o se *de-vela* en su esencia trascendente y por la que a su vez es *realizado* o recibe existencia, pero siempre por participación o causalidad de la divina Existencia, para cuya posesión plena como Bien definitivo del hombre dispone y aproxima. El valor no es el bien, pero llega a serlo por la actividad libre del hombre que le confiere existencia; al llegar a existir se convierte en bien, pero únicamente en el bien finito y temporal que perfecciona al hombre de una manera finita y por participación y como preparación para una plenitud de perfección que el hombre alcanza por la posesión beatificante del Bien infinito y eterno, más allá de la actuación de los valores.

El valor, pues, en su esencia y existencia no sólo es participación necesaria y contingente, respectivamente, de la divina Existencia e Inteligencia y de la divina Voluntad, sino que a la vez cobra sentido en el ser *espiritual del hombre,* como una posibilidad de acrecentamiento o perfección del propio ser y actividad y del ser y actividad de las cosas en relación con él, y en tal sentido, el valor adquiere su último y definitivo sentido como una esencia relativa o capaz de perfeccionar a otro ser, cuya realización dispone y acerca al hombre a su supremo bien o perfección y, por eso mismo, como un jalón en el camino hacia el infinito Bien o Perfección, que se identifica con la divina Existencia. Si el valor en su esencia y existencia es por la divina Existencia, como *Causa ejemplar necesaria y eficiente libre primera,* respectivamente, es también por la divina Existencia o Perfección como *causa final última,* ya que se presenta como una esencia cuya realización es un acto perfectivo del propio hombre o de las cosas en subordinación con él, y tal perfeccionamiento o acrecentamiento ontológico del hombre es una aproximación de éste hacia su último Fin, que no es sino la Existencia o Perfección divina.

Constituido en su esencia por la *Existencia* divina, realizado por la existencia o acto libre del hombre bajo la moción de la divina *Existencia,* el valor es además *para* la divina *Existencia.* Su realización constituye un bien finito y temporal sustentado en su origen, en sí mismo y en su término por la divina *Existencia,* y que dispone y aproxima al *homo viator* en su camino hacia el Bien infinito trascendente, en que el *homo beatus* logra la plenitud de su bien inmanente.

III

MULTIPLICIDAD Y JERARQUIA DE LOS VALORES

12. *Diferentes especies de valores.* — Hemos dicho que los valores se constituyen con relación a una potencia o posibidad de ser, que ellos son capaces de actualizar con su realización o existencia. Por consiguiente, habrá tantos valores cuantas potencias o capacidades de ser o existir hay en las cosas, y el orden jerárquico de los mismos será el de la gradación ontológica de las potencias o capacidades de ser, que ellos llenan con su realización.

Si nos limitamos al hombre, en quien los valores se *de-velan* y son *realizados* en su formalidad propia, gracias a la actividad espiritual y humana de la inteligencia y voluntad libre, podemos enumerar en orden jerárquico ascendente las siguientes potencias capaces de ser actualizadas por los valores respectivos: 1) las vitales o vegetativas, 2) las de la sensibilidad, cognoscitivas y afectivas y 3) las espirituales de la inteligencia y de la voluntad. Y dentro de éstas: las del *hacer* técnico y b) artístico, c) las del *obrar* moral, tanto individual como social, d) del *contemplar* o especulativa y e) la propia de la actividad religiosa en que culminan las anteriores.

Los valores correspondientes a estas capacidades o potencias humanas, que se perfecionan con su realización, serían 1) los de la *salud y vigor,* 2) los objetos del conocimiento sensible y los *hedónicos* y 3) los de la *verdad* y el *bien,* en general, y en particular: a) los *económicos* y *técnicos* o valores que remiten y *sirven* como medios a la realización de otros valores superiores que valen por sí mismos, b) los de la *belleza,* c) los del *bien honesto* o humano, d) los de la *verdad* y f) los *sagrados* o relacionados con la divinidad, que sintetizan en suprema y divina instancia los dos anteriores y constituyen la cima de los valores, apuntando ya al Bien infinito, por participación del cual son los valores y a cuya posesión preparan inmediatamente más allá de los valores mismos.

13. *Jerarquía de valores.* – Como las potencias que ellos actualizan o perfeccionan con su realización, los valores se dan también jerárquicamente subordinados: los hedónicos a los vitales, los vitales a los sensitivos, y éstos a su vez a los espirituales de belleza, verdad y bien, los cuales a su turno se subordinan a los valores religiosos de reconocimiento, acatamiento, adoración y amor de Dios, por los cuales el hombre se prepara ya inmediatamente a la consecución de su Bien supremo –Verdad, Bien y Belleza infinitas, identificadas con la Persona divina– como actualización plena y beatificante de su ser, más allá de la perfección de los valores. Los valores espirituales a su vez revisten un orden jerárquico: así la belleza se subordina a la bondad o bien moral –valores de templanza, fortaleza, justicia y prudencia con las demás virtudes a éstas subordinadas– y éste al de la verdad, por donde el hombre logra su perfección definitva. Aunque en un orden concreto inmediato, muchas veces la bondad moral prima sobre el valor de la verdad, sobre todo de ciertas verdades científicas particulares. Y en todo caso los valores religiosos dominan sobre todos los valores del espíritu, porque por ellos el hombre se pone en contacto inmediato y se dispone a la consecución de su Fin o Bien supremo.

14 . *Jerarquía absoluta y jerarquía relativa de los valores.* – Debemos distinguir en los valores dos jerarquías: una *absoluta,* que se establece desde la esencia valiosa abstractamente considerada con relación al hombre considerado también en sus notas esenciales con abstracción de sus notas individuantes; y otra *relativa* que se establece por relación al hombre individual en su realidad y situación concreta, distinta en cada uno de acuerdo a sus circunstancias individuales cambiantes. Por eso, si bien los valores vitales en un orden absoluto están subordinados a los estéticos y a los intelectuales, en una situación extrema en que ellos sean necesarios para la subsistencia misma de la persona, priman sobre aquéllos, en razón de que en tal caso están sostenidos y exigidos por los valores morales o religiosos, superiores a aquellos intelectuales y estéticos. Así para salvar su vida o su integridad o salud o la de los que tiene a su cargo, el hombre podrá y hasta deberá postergar momentáneamente el cultivo de su inteligencia y aún ciertos deberes religiosos, porque entonces los valores vitales se constituyen en *objetos* de la imposición obligatoria de los valores morales y religiosos. En verdad el cambio de lugar de la jerarquía de los valores es solamente aparente; no es el valor vital quien prima por sí mismo sobre el intelectual, sino el moral que ha subsumido el valor vital como objeto.

En todo caso el orden jerárquico de los valores corresponde siempre al orden jerárquico de los valores humanos que ellos perfeccionan con su realización, considerados tanto en sí mismos como en su unidad orgánica concreta, en que por circunstancias especiales –como las apuntadas– pueden acumularse diversos valores que determinan, al menos aparentemente, un cambio de ese orden. Decimos *"aparentemente",* pues según advertimos antes, si bien se observa no hay propiamente cambio de jerarquía, sino cambio de la situación concreta del hombre y de los diversos aspectos de su actividad, con lo cual entran en juego nuevos valores superiores, los cuales tienen como objeto otros valores inferiores. Así en el ejemplo expuesto no es que el valor vital esté sobre el intelectual, sino que el valor moral ha tomado como objeto el valor vital por la situación concreta del hombre, que ha colocado el valor vital en la zona de obligación moral.

15. *Valor y objeto formal de la potencia.* – Como enseña Santo Tomás, cada potencia o facultad de acción está *especificada* por su *objeto formal,* es decir, por aquello que "como tal primeramente captan" –*per se primo*– por lo primero que bajo su mirada o su acción, y por lo cual capta lo demás u *objeto material.* Así el *color* es el objeto formal de la vista y el *sonido* del oído; no porque la vista o el oído sólo capten, respectivamente, el color y el sonido, sino porque sólo a través de la captación primera y formal de este objeto o aspecto de la realidad corpórea, aprehenden los objetos materiales. Son los aspectos de la realidad por donde ellos la captan. Otro tanto ocurre con la inteligencia y con la voluntad, cuyos objetos formales son el *ser o verdad* y el *bien,* respectivamente.

Este objeto formal actúa sobre la potencia como *causa formal o acto extrínseco,* de modo que por él es *especificada* o constituida tal facultad o potencia.

Entre la *potencia* y el *objeto formal* hay una *relación esencial,* constitutiva y no distinta de la potencia misma: *relación* del ser mismo o *trascendental* como la llamaban los antiguos, para distinguirla de la *predicamental* que es un accidente distinto y sobreañadido a la substancia. Todo el ser potencial está constituido por esta *relación* o referencia a su *objeto formal,* que la especifica o constituye desde fuera o *extrínsecamente.* Así la vista no es sino una potencia o capacidad de ver el color. Sin el color como objeto especificante la vista no tiene sentido, su esencia no se constituye sino por esta relación y *como esta relación misma al color*: no es algo distinta de esta relación que la constituye. En tal sentido el ser de las potencias es *todo relativo,* es una *relación esencial* a su *objeto formal.* Esta relación puede ser sustancia –verbigracia la de la materia primera a la forma sustancial– o accidente –verbigracia el de las facultades a su acto y a su objeto–.

Por otra parte, *los objetos formales* intervienen como acto o bien, que perfeccionan o acaban ontológicamente a las potencias.

Porque "*bien* es lo que todos apetecen", dice frecuentemente Santo Tomás repitiendo a Aristóteles. *El bien es lo apetecible,* el ser que confiere el *acto* o perfección a una potencia.

En este sentido, el objeto formal no es sólo la *causa formal extrínseca especificante,* sino también y a la vez el *bien* y *causa final* inmediata de la potencia.

De aquí que todos los *objetos formales* sean el *acto y fin* que perfecciona o confiere el bien a la potencia. Este apetito de bien que hay en toda potencia, anteriormente a todo conocimiento, es el *apetito natural,* identificado con el ser mismo de la potencia. Por eso decíamos que la potencia es la *relación misma esencial* o apetito del objeto formal. Aun la potencia cognoscitiva, como la de los sentidos o de la misma inteligencia, se constituye por su *relación esencial* o *apetito natural* de su objeto, que no supone un conocimiento previo: antes de conocer los sentidos y la inteligencia están natural y esencialmente inclinados a conocer, a de-velar su objeto formal propio y, a través de éste, todo el ámbito de su objeto material o realidad capaz de ser aprehendida bajo la formalidad de aquél.

Unicamente el *"apetito elícito"* supone y es consiguiente al conocimiento del objeto. Tal el apetito material sensible o el espiritual volitivo frente a determinados bienes, sobre los que no se proyectan sino bajo la dirección del conocimiento respectivo. Aunque frente a su *objeto formal* o específicante también ellos actúan y son apetitos naturales.

Por otra parte, Santo Tomás relaciona íntimamente y hace depender de la *causa final* la causa formal o acto esencial. Cada esencia o acto formal es tal por su causa final *es tal* porque es para *tal fin.* Por eso, por la naturaleza específica de un ser podemos conocer su fin; y desde el fin de un ser podemos deducir a priori su naturaleza o forma específica.

Los objetos formales, al actuar como *acto o bien,* y por eso mismo, como *causa final,* dan razón del acto formal o estructura íntima de las potencias o facultades, que no son *tales* sino por tener *tales* objetos como *especificantes extrínsecos* y a la vez como *fin* o *causa final.*

Ahora bien, todo acrecentamiento o bien del ser no se realiza sino por la causalidad o acto de causar de los seres materiales y espirituales, es decir, por su actividad; la cual no pasa a su *acto* o perfección *intrínseca* sino bajo la especificación o *acto extrínseco* especificante del objeto formal, el cual a la vez la mueve como su *bien o fin.*

Este *objeto formal* de las potencias se identifica con la *esencia valiosa o el valor,* que confiere el acto o bien a la potencia, al pasar ésta al acto y captar el objeto como su bien. El objeto formal especifica como *acto extrínseco* a la potencia, la cual a su vez, al pasar

a su acto intrínseco, a su actividad o causalidad bajo su especificación formal extrínseca, logra su propio acto como su *bien* y da realización o acto al objeto formal, que sólo estaba en *potencia* o en *capacidad* de actuar. *Intelligens in actu et intellectus in actu sunt idem,* dice frecuentemente Santo Tomás: "el acto de entender y el objeto entendido en acto se identifican". El objeto formal *especifica* y causa *objetivamente* el acto de la potencia, y a su vez la potencia confiere *acto* o existencia al objeto que en cuanto conocido, querido, etc., sólo estaba en potencia.

El valor es un bien o fin *efficiendus* —en potencia o por hacer— que especifica y pone en acción a la potencia como *causa final,* y a su vez la potencia con su acto de causa eficiente da realidad al valor, lo convierte en *bien,* en *fin* o término de la causa eficiente. Es decir que el valor, como el objeto formal, es causa formal extrínseca y final de la potencia activa; y ésta a su vez es causa eficiente que da realidad en su propio acto o en el ser de las cosas a su objeto formal o valor.

En este sentido, los *objetos formales* son *valores* o esencias valiosas —bienes o fines por hacer— que llegan a ser o existir o pasan al *acto o bien* por la actividad o acto de la potencia activa. Así el color que en cuanto objeto confiere la especificación del acto y mueve a la potencia, no llega a estar en acto o existir como objeto sino por el *acto* o actividad de ésta. La actividad de las diferentes potencias confiere, pues, existencia actual y convierte en *bienes* a los objetos formales que solo eran *valores* o *bienes en potencia.*

La escala de los *valores* no es, en definitiva, sino la escala de los diferentes *objetos formales* y fines, que se establecen en relación al orden jerárquico de las potencias, a las que causan como fines especificantes. Este orden está establecido de acuerdo a la *perfección* o acto de su ser o, en términos negativos, de acuerdo a su *inmaterialidad* o liberación del no-ser o indeterminación de la materia. Cuanto menos material o menos no-ser o cuanto más acto o perfección posee el ser de la facultad, más elevado o noble es su rango y también su objeto formal o *valor,* que se convierte en *bien* al ser aprehendido y realizado en el acto de la potencia.

Jerarquía ésta ontológica en el caso del hombre, que no mira aisladamente los diferentes planos de su actividad y de su ser, sino su unidad orgánica y que, por eso, de acuerdo al bien del ser total, pueden en ciertas circunstancias cambiar aparentemente de orden, en cuanto un objeto formal o valor inferior —verbigracia el vital— según dijimos antes, por la necesidad para la subsistencia del hombre mismo, puede a su vez convertirse en objeto de una actividad moral (n. 14).

Esta jerarquía de objetos formales, según lo dicho, recién cuando cae bajo la aprehensión y realización de la actividad espi-

ritual de la inteligencia y voluntad, o sea bajo la acción de la persona humana, cobra su *formal* sentido de *valor*. Los objetos formales que provocan el acto o bien de los seres materiales en sí mismos son también esencias valiosas —*bona o fines efficienda*— pero ni son percibidos ni actúan formalmente como tales. Aun los valores materiales del propio hombre, recién en la *luz* aprehensiva del *intelecto* y bajo la *libertad* de la *voluntad*, que con dominio los realiza mediante las facultades inferiores e incluso con instrumentos materiales, cobran su *formal sentido de valor*.

El valor aparece así como el *bien en potencia* de una facultad activa de un ser, la cual, al pasar al acto, gracias a su *especificación* y *moción extrínseca* y de *causa final*, le confiere con este acto *existencia* o realidad y lo convierte de este modo en *bien*.

Toda la profunda doctrina tomista de los objetos formales es capaz de traducir y de dar cumplida *explicación intelectualista* y *realista* del ser *sui-generis* que es el valor dentro de una metafísica de las causas, que lo estructura por la causalidad ejemplar divina como *esencia trascendente*, bien que no existente todavía, pero capaz de llegar a existir —para convertirse en *bien*— a través de la causa eficiente de las potencias activas del ser espiritual finito, o sea de la persona humana y todo ello siempre bajo la moción del Acto o Existencia de Dios. Y todas las contribuciones y atisbos de la *Axiología* contemporánea —principalmente de la *Fenomenología* de N. Hartmann y sobre todo de M. Scheler— son liberados de su irracionalismo, que los diluye en lo impensable e irreal, e incorporados a una vigorosa síntesis metafísica en la que logran descubrirnos su última estructura esencial y fundamentación causal, desde la cual consiguen proyectar su inmensa significación en los distintos sectores de la filosofía, como en la Estética, la Gnoseología, etc., y sobre todo en la Etica.

16. *Valor y desvalor.* — Por otra parte así como el *bien* tiene siempre como correlativo opuesto el *mal*, a la manera de *privación suya*,[1] también el *valor* se presenta con su correlativo opuesto: el *desvalor*, la negación o, mejor la *privación* de la esencia valiosa. Conviene recordar que la negación del valor es un *desvalor* sólo cuando constituye una *privación* de aquél, es decir, una negación de un valor que *debía ser*; así como su realización es un *mal* cuando es *privación de bien*, es decir, ausencia de un bien que debía ser.

Como el valor, el desvalor puede constituirse doblemente: por una *ausencia* del valor debido o por una acción o *acto contrario* a él. En un plano moral, por ejemplo, el desvalor estaría constituido por aquellos objetos que hacen *malas* a las acciones tanto por *omisión*[1] del valor o por *comisión* de algo opuesto al valor. Así, vg. serían

[1] Cfr. *S. Theol.*, I, 48, 3.

malas las acciones tanto del no cumplimiento u *omisión* de la justicia, como la de realización o *comisión* de la injusticia; así como el valor de la justicia puede realizarse por *comisión* del acto justo o por *omisión* del acto injusto.

17. *Los valores morales.* — Es indudable que los valores morales ocupan un lugar de preeminencia sobre los otros valores, porque a diferencia de éstos, son los valores cuya realización hace bueno al hombre en cuanto hombre, y, por la diferente manera como se estructuran. En efecto, los otros valores son esencias objetivas relativas a un ser al que perfeccionan. En cambio, el valor moral se instaura con respecto a la actividad de la voluntad libre, es decir, con respecto a aquella actividad que es la única de la que el hombre es estrictamente dueño y señor, y cuya realización, por eso, confiere al hombre el *bien estrictamente humano*, que hace buena a la actividad y al hombre mismo en su integridad; pero a su vez su esencia valiosa no tiene un contenido en sí independientemente de los otros valores, sino que se constituye en su *objetividad* como el *orden* jerárquico de los mismos con respecto a los diferentes aspectos del hombre, a los que directa o indirectamente perfeccionan en su debida unidad jerárquica, cuando son realizados. El hombre es una unidad substancial compuesta y encierra múltiples aspectos subordinados de su actividad y de su ser, tanto en su esencia absoluta, como en su existencia individual y situación concreta. Para el perfeccionamiento integral de su actividad y ser, que culmina en su actividad y ser específicos espirituales, el hombre debe desarrollar todos los aspectos de su vida en sí y en su unidad orgánica; y para ello necesita realizar los diversos valores correlativos a esa actividad, bien que en la jerarquía correspondiente sin suprimir ninguno de ellos ni trastocar su orden. El valor moral no es, pues, un nuevo valor que se añade a los otros como uno más de la serie: es simplemente el orden y unidad jerárquica de los mismos, cuya adopción y realización exige el ser y actividad humanas en sus múltiples estratos y en su unidad jerárquica para su perfeccionamiento estricta e integralmente humano. La elección y realización de tales valores hedónicos, vitales, estéticos, intelectivos, religiosos, etc., en esta unidad orgánica que hacen *buena* a la actividad libre del hombre que les confiere existencia y, por ella, hacen *bueno* al hombre en cuanto hombre, es la *actividad moral estrictamente tal;* y el orden jerárquico y unitario de los valores, constituido por referencia a las diversas zonas de la actividad y del ser del hombre en su compleja unidad orgánica, a las que perfeccionan o hacen buena con su elección y realización, es estrictamente el *valor moral*.

De aquí que el valor moral no sea, en definitiva, sino la *relación jerárquica y subordinada* de los otros valores al Bien supremo del

• acción de carácter.

hombre, o en otros términos, la relación esencial de subordinación —o de no subordinación, en el caso contrario— de los demás valores a la regla de conducta moral. Regla, que no es sino la expresión de las exigencias que el Fin o Bien supremos del hombre imponen a éste para su consecución. Y como quiera que la naturaleza humana está realizada por el Divino Autor para ese Fin o Bien, de modo que solamente en dirección a El se perfeccione y con su posesión se actualice plenamente en su propia actualidad y ser humanos, el valor moral consiste en que los demás valores sean elegidos y realizados —como bienes— de acuerdo a las exigencias del bien de la naturaleza humana, en sus diversos aspectos y en su unidad jerárquica.

La elección y realización de un valor cualquiera actúa el valor moral o es moralmente buena, cuando tal valor constituye al bien no sólo de un aspecto independiente, sino, a través de éste, de la actividad y ser de todo el hombre en su unidad jerárquica. Y si bien hay valores, cuya adopción es indiferente del bien específico del hombre en sí, en la intención y circunstancias concretas de tal elección, siempre se relacionan con tal Bien o Fin del hombre.

Si el valor moral consiste, pues, en la adopción del orden de los valores, cuya jerarquía se constituye por relación al orden de los aspectos humanos por perfeccionar en su unidad orgánica, que culmina en su perfección o bien específico espiritual; y si este bien propio del hombre se establece por las disposiciones que lo preparan en el tiempo a la posesión inmortal del Bien divino e infinito, que actualiza plenamente su actividad y su ser con la Verdad, Bondad y Belleza infinitas; la norma moral que discierne el valor y bien específico del hombre, consistirá en que la elección y realización de una acción libre —que es siempre la elección y realización de un valor determinado— se ajuste o no a las exigencias que el Bien divino impone al hombre para que se disponga a su consecución, o lo que es lo mismo, se ajuste o no al bien específico de la naturaleza humana, que únicamente se logra en dirección y disposición a aquel Bien Infinito.

Por consiguiente, el *valor moral se constituye por una relación esencial* de conformidad o ajuste a esta norma moral de los demás valores, es decir, en cuanto los demás valores y bienes contribuyen al bien o perfeccionamiento específico del hombre; y la acción se constituye moralmente buena o mala, es decir, realiza o no el valor moral, en cuanto el valor apetecido conserva o no esta relación de conformidad o subordinación con la norma moral o, lo que es lo mismo, con las exigencias del Bien infinito, como Bien cuya posesión realiza el bien específico del hombre.

A diferencia de los demás valores, que se constituyen como esencias capaces de perfeccionar o hacer buenas las cosas y también

algunos aspectos materiales o espirituales del hombre, es decir, como *esencias objetivas,* los valores morales perfeccionan la actividad libre del hombre, a saber, la actividad que está en poder del hombre, y en tal sentido la estrictamente humana, cuya realización, por eso, hace bueno al *hombre en cuanto hombre.* Los valores morales son y son realizados como *bienes* de la *persona,* en cuanto por su libre elección ésta adopta los demás valores objetivos en el orden jerárquico exigido por su propia naturaleza integrada en su perfección específica.

IV. – VALOR, ESPIRITU Y PERSONA

18. — *Inteligencia y valor.* — Todo el orden del ser —en su esencia y existencia— en su formalidad propia pertenece al orden *inteligible.* Constituidas por la divina Inteligencia, las esencias llevan la impronta de su Causa Ejemplar y son, por eso, *modos inteligibles* capaces de existir. De aquí que únicamente la inteligencia sea capaz de de-velarlos y aprehenderlos. En los demás seres materiales —inorgánicos u orgánicos— la aprehensión del *ser* es enteramente material e inconsciente. Los seres materiales dotados de sentidos, precisamente por el principio inmaterial que los informa, son capaces de captar inmaterialmente los seres o esencias existentes, pero es sólo en su realidad concreta material y desde sus aspectos fenoménicos, sin penetrar en su realidad ontológica y menos aún en su formalidad esencial. La esencia es captada por ellos material o concretamente pero no en su formalidad propia o en tanto tal. Recién con el *espíritu,* el *ser o verdad* de la esencia —aun de los objetos materiales— hace su epifanía, muestra su estructura objetiva u ontológica ante la inteligencia humana, tal cual fue constituido por la infinita Inteligencia. La esencia —como la existencia— finita es participación ontológica de la divina Inteligencia, que refleja y transmite su mensaje inteligible a otra inteligencia: es lanzada por una Inteligencia causante para una inteligencia causada.

También el valor es una esencia constituida por la divina Inteligencia y, por eso mismo, inteligible y capaz de ser de-velada por la inteligencia humana como un modo de ser trascendente, capaz de llegar a existir como bien por la acción de la libertad de la persona finita.

De aquí que una axiología o doctrina de los valores, como esencia inteligible y trascendente al hombre —*y en tal sentido absolutas*—, aunque se constituyan como relativas o perfectivas de otro ser sólo será posible en una filosofía realista e intelectualista. Sin inteligencia la esencia permanece oculta, incapaz de de-velarse en su realidad o verdad constitutiva.

Por eso, cuando se niega o desconoce el valor del conocimiento intelectivo para aprehender el *ser* de las cosas y sólo se admite un conocimiento puramente sensitivo *—sensismo o empirismo—* o una aprehensión de la realidad de tipo irracional que únicamente capta lo existente concreto *—intuicionismo emocional o existencial—* la aprehensión de la esencia valiosa, como de cualquier otra esencia resulta imposible y, aún de afirmarse contradictoriamente tal aprehensión, los valores no pueden mantenerse en su estructura trascendente y son diluidos en su realidad propia y reducidos, en definitiva, a un fenomenismo subjetivo *—axiología subjetivista—*. Tal el aserto del existencialismo, que, consecuente con su *empirismo irracionalista* y atendiéndose a los fenómenos o "notas existenciales", hace de los valores una "nota existencial" más, que no supera a la existencia misma. El valor es una elección existencial, está embebido y determinado por ésta: no es el valor quien determina la existencia sino la existencia quien determina el valor. Por lo demás en un existencialismo ateo los valores pierden todo sentido *esencial o inteligible*, dejan de ser modos capaces de existir, porque "no hay inteligencia divina que los piense" y constituya (Sartre). Sin el Ser o Inteligencia divina e imparticipada ninguna esencia ni valor tienen sentido: sólo es la nada y el caos impensado. Tal la posición de Sartre.

19. — *La trascendencia inteligible de los valores.* — Hemos establecido que los valores son esencias reales, aunque no físicas o existentes, sino puramente metafísicas o potenciales y, en cuanto tales, *trascendentes* al hombre, es decir, que poseen realidad o estructura esencial independientemente del hombre: los valores no son elaboraciones de la mente o del sentimiento humano, no son porque el hombre los piense o pueda pensar o sentir, sino viceversa, el hombre puede y tiene que pensarlos, porque *son* como esencias o modos capaces de existir que se imponen como evidentes a la inteligencia.

También acabamos de recordar el Fundamento y Causa ejemplar divina que da formalidad a las esencias y al valor, el cual, por eso mismo, es necesario y eterno como la divina Existencia y Esencia que lo causan, aunque no existiera hombre alguno para de-velarlo y realizarlo.

Tal realidad o consistencia de los valores, *que no existen pero son, es una esencia eternamente inteligible.*

En Dios, Esencia o Existencia e Inteligencia son una misma realidad. Sólo en Dios *Ser y Pensar* son idénticos, precisamente porque el Ser de Dios es Existencia o Acto Puro sin materia ni potencia alguna pasiva. Ahora bien, el conocimiento es identidad inmaterial con el objeto. Todo ser inmaterial, en la medida de

su inmaterialidad o riqueza de acto, es cognoscente. Pero cuando el ser no sólo es perfectamente inmaterial o espiritual —como son los seres puramente espirituales finitos, en los cuales, sin embargo, la distinción real de esencia y existencia implica una potencia que limita el acto de existir— sino que es el Acto o Perfección pura, que excluye no sólo toda materia sino aun toda potencia —también la de la esencia— este Ser está en Acto de conocimiento de sí: es Sujeto y Objeto inmaterial y realmente identificados, el Ser o Existencia es Inteligencia. La Esencia o Existencia divina es inteligible o mejor, *entendida en acto* por sí misma y su Inteligencia es *Intelección en Acto de sí,* lo cual implica su identidad inmaterial y real de Ser y Entender.[2]

Fundadas y constituidas formalmente, respectivamente, por la Existencia e Inteligencia divina, *participación inteligible y entendida* de las misma, las esencias —y los valores por ende—, son *inteligibles e inteligentes* —siempre por referencia esencial constitutiva a su acto o *existencia*— en la exacta medida de su *modo de ser:* cuanto más inmateriales o perfectas, más inteligibles e inteligentes. Si se trata de esencias y valores materiales, son inteligibles en potencia, capaces de ser entendidos por otra inteligencia que esté en acto inmaterial total o espiritual, pero no por sí mismos: no son inteligentes por la misma materia que impide su inteligibilidad en acto.

Por eso, la Inteligibilidad y la Inteligencia —Objeto y Sujeto— que en Dios son realmente idénticos, fuera de Dios —con la finitud y la materialidad— se separan realmente: el *ser o inteligibilidad objetiva de los seres materiales,* sumergida en la *potencia* del *no ser* de la materia, que no es realmente inteligible, y la inteligencia *subjetiva finita* de los seres enteramente inmateriales o espirituales, que no se identifica realmente con el ser inteligible de las cosas materiales ni tampoco con el ser inteligente e inteligible a la vez de los demás seres espirituales; pero *se re-encuentran* en el acto de entender o intelección, que con su acto enteramente inmaterial, mediante la abstracción de la materia o no-ser individual concreto, hace pasar al acto de inteligibilidad al objeto o acto esencial de la materia —la forma— para aprehenderlo en su propio acto de *entender,* identificándose inmaterialmente, bien que no real sino sólo intencionalmente, es decir, aprehendiéndolo en su acto pero como *ob-jectum* o ser realmente distinto del propio acto.

Lo que queremos subrayar aquí es que, por su origen divino toda *esencia es inteligible* y que lo es en la medida de su ser o acto, porque la inteligibilidad no es una nota sobreañadida, sino el mismo ser o acto de la esencia. *Ser* y *verdad* ontológica o *inte-*

2 Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás,* c. III, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945; y *La Persona,* c. II, Universidad Nacional de La Plata, 1950.

ligibilidad son idénticas. Toda esencia por ser esencia y en la medida o modo *constitutivo* de la misma es *inteligible* o verdadera, es decir, capaz de ser aprehendida por la inteligencia.

20. — *Lo verdadero y lo falso en la axiología fenomenológica contemporánea.* — La Axiología contemporánea —nos referimos especialmente a la de N. Hartmann y más todavía a la de M. Scheler— tiene el mérito indiscutible de haber puesto en evidencia y con gran vigor el carácter *trascendente* de los valores: los valores son esencias absolutas que *valen* eterna e independientemente del hombre, que las aprehende, por más que sólo en él se de-velen y por él puedan ser realizados.

En cambio, esta Axiología fenomenológica no ha sabido aprehender la justa realidad de los valores, cuando de ellos afirma que *"valen, pero no son"*, o también *"son esencias alógicas"* o esencias valiosas pero impensables, de un tipo enteramente otro que el de las esencias inteligibles del ser. Con lo cual quiere darse vigencia a los valores con independencia del ser, y a la Axiología con independencia de la Metafísica.

Esta Axiología fenomenológica y de tipo espiritualista no ha sabido distinguir: 1) entre *esencia* en acto o *existente* y *esencia* existente sólo en *potencia*. M. Scheler ha visto con claridad que estas esencias valiosas están dadas como trascendentes, frente e independientemente del hombre; y a la vez que realmente no son en sí mismas, es decir, que no existen. Pero no ha sabido captar esta realidad sui-generis en su exacta medida, y lo expresa equivocadamente con su fórmula: *"valen, pero no son"*. Scheler, en nuestra opinión, ha vislumbrado la verdad —la distinción de esencia existente y no existente en acto— pero no ha sabido formularla o darle la exacta expresión conceptual,[3] y ha caído, por eso mismo, en un error que lógicamente destruye su propio hallazgo. Porque si los valores *valen trascendentemente* al hombre, pero no son, como quiera que sin ser nada es, tales valores son nada en sí mismos, y si no son en sí mismos de alguna manera, ¿qué sentido puede conservar aún la valencia trascendente? ¿Qué es realmente un valer que no es?

Por lo demás, a afirmar este carácter de *"irrealidad"* del valor contribuye también el que la esencia valiosa es aprehendida como *"abstracta"*, como esencia en sí, intocada e inagotable, como imparticipada que es, y de la que participan los seres concretos. Pero ya vimos que la manera abstracta y puramente mental de aprehender el valor, no modifica en nada la realidad de sus notas esenciales constitutivas.

[3] OCTAVIO N. DERISI, *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*, t. 2, c. VIII, n. 35 y sgs., 2ª ed., Guadalupe y Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

2) Tal error de Scheler se agrava aún más, cuando confiere a la emoción o sentimiento espiritual, al amor sobre todo, una facultad des-cubridora o aprehensiva inmediata de las esencias valiosas, que la vida emotiva y volitiva realmente no posee. Sin duda Max Scheler y la Axiología fenomenológica han querido significar otra verdad, difícil de aprehender por su misma complejidad, pero que de hecho otra vez han conceptualizado mal y la han expresado erróneamente. En efecto, hemos visto, que el valor se constituye como esencialmente referente a un apetito o potencia activa, a la que colma o perfecciona con su acto o bien (n. 1). Pero el que el valor se constituya con esa referencia al sentimiento o apetito que perfecciona, más aún, que esta referencia sea constitutiva de su esencia, no significa que sea el mismo sentimiento o apetito quien lo de-vele, como categóricamente afirman Scheler y su escuela. Y es aquí donde la Axiología fenomenológica no precisa bien y se desvía en su afirmación. Es siempre la inteligencia quien ve o des-cubre el valor como esencia por relación al sentimiento o apetito, pero no el apetito mismo. Claro que cuanto más fuerte es el sentimiento, el amor sobre todo, con más vigor se manifiesta la esencia valiosa; y tal fuerza emotiva que suscita la aparición del valor ha confundido a Max Schler y a otros autores también, y les ha hecho aceptar que sea el sentimiento o apetito mismo quien lo aprehende, cuando en verdad sólo la inteligencia —bajo la moción de ese sentimiento, principalmente del amor, e impregnada totalmente por él, y en un acto que Santo Tomás llama, por eso, *"aprehensión intelectiva por connaturalidad afectiva"*— de-vela y aprehende estimativamente la esencia valiosa.

Estos dos errores fundamentales de la Axiología fenomenológica de Scheler y que, a nuestro juicio, están engendrados por no haber acertado él a conceptualizar y expresar con precisión una gran verdad vigorosa e intuitivamente des-cubierta por su poderosa inteligencia: la realidad trascendente de las esencias valiosas frente al espíritu, están íntimamente ligados entre sí: 1) la negación del ser o realidad de las esencias valiosas conduce lógicamente a Max Schler a negarles inteligibilidad, ya que ser e inteligibilidad se identifican; y 2) para poder conservar su *validez trascendente* se ve obligado a conferirles otro tipo de esencia, una esencialidad *alógica*, directamente aprehensiva por vía irracional o emocional, bien que espiritual. Por lo demás, para esta segunda afirmación ha sido seducido por la enorme influencia que en la de-velación de los valores ejercen sin duda los sentimientos o apetitos, sobre todo el amor, con relación a los cuales precisamente se constituyen los valores, aunque realmente no sean tales sentimientos sino la inteligencia quien los de-vela.

Es oportuno observar que a la corriente *axiológica* de la feno-

menología de M. Scheler le ocurre lo que en un plano *gnoseológico* ocurre a la Fenomenología de Husserl. Ambos han subrayado el *carácter intencional de la vida espiritual,* contra el apriorismo formalista y constructivista kantiano del objeto; Husserl en el plano intelectivo o *gnoseológico,* y Scheler en el plano *axiológico.* Pero ambos han mutilado el sentido realista de la intencionalidad de la vida intelectiva y volitiva-emocional, respectivamente. Husserl, por exageración del método fenomenológico en el dominio intelectico, se detiene en un puro *objeto o esencia —eidos—* sin ser o existencia. Ha visto que la esencia es, independientemente de que exista o no, y ha querido quedarse en ella como en el *objeto necesario* correlativo del *sujeto,* implicado en la intencionalidad del acto de entender. Lo que se ha escapado al análisis fenomenológico de Husserl es que si tal esencia es independientemente de la existencia en acto, no lo es independientemente de toda existencia —en acto o en potencia—, porque la esencia esencial o constitutivamente dice y es toda ella una relación a la existencia, *es un modo capaz de existir,* de manera que aunque sea realmente distinta y pueda ser sin su existencia en acto, sin embargo no es ni se concibe siquiera sin relación, más aún se constituye y *es ella misma una relación a la existencia.* Es, pues, imposible concebir el *objeto* o *esencia* con prescindencia o epojé de toda existencia. La epojé sólo puede ejercerse en cuanto a la existencia en acto.

El *objeto o esencia sin existencia* de Husserl se traduce en Scheler —por los mismos prejuicios metodológicos, agravados por el irracionalismo— en una *esencia* que vale trascendentemente al hombre, pero que *no es.* El valor, como esencia capaz de perfeccionar el apetito de un ser, es una *esencia capaz de existir* o capaz de convertirse en *bien:* es un ser o bien en potencia. En tal sentido, valor y bien son lo mismo. Pero si se prescinde de la existencia posible, del bien que puede llegar a ser, el *valor se diluye en la nada,* su propia esencia valiosa deja de ser *valor* desde que pierde el *ser* para convertirse —como la *esencia* de Husserl— en pura nada. ¿Qué puede ser un valor que no es ni en acto ni en potencia, sino la pura nada? ¿Y quién puede decir que la nada vale? Ni se diga que la nada o negación del desvalor es un valor, porque en tal caso se trata de una negación del no ser, y tal negación sólo es negativa en su forma y significa un acto o perfección positiva. Así el impedir la injusticia es un valor positivo.

21. — *Unicamente el Realismo intelectualista puede fundamentar la Axiología.*

Como la intencionalidad de Husserl o llega a la esencia real —existente en acto o en potencia— o se diluye aun como pura intencionalidad al diluirse su propio objeto; también la intencionalidad axiológica de Scheler o se funda en la esencia valiosa *real* e inteligible, o pierde todo sentido de tal con el hundimiento de ésta.

Para salvar la trascendencia u objetividad absoluta de las esencias —también de las valiosas— es menester cimentarlas en el ser y, más precisamente aún, en la existencia y, en definitiva, en la Existencia divina.

Sin *existencia* o acto que confiera realidad en sí a las cosas, independientemente de que las pensemos o queramos a los sintamos de alguna manera, la esencia, como modo o capacidad determinada o finita de *existir,* pierde todo sentido y se diluye en la nada. Para salvar la trascendencia de los *objetos* o esencias de la inteligencia y de las *esencias valiosas,* reveladas en el término de la *intencionalidad* de la actividad espiritual *intelectiva y volitiva,* es menester conducir y cimentar tal intencionalidad en la Existencia divina, sin la cual toda otra existencia —esencialmente contingente y dependiente de aquélla— no puede ser; y sin la *existencia* los objetos y esencias —también las valiosas—, carecen de sentido y se diluyen en lo impensable y en la *nada* del absurdo.

La trascendencia absoluta, pues, de las esencias y del valor con tanto vigor redescubierta por la fenomenología y axiología de Husserl y Scheler, respectivamente, o es fundamentada en un auténtico Realismo de Existencia o Perfección en sí e Infinita, o no pueden mantenerse trascendentes como puros *objetos y valores.*

Pero para fundamentar el Realismo es menester restaurar el *Intelectualismo,* el valor de la inteligencia como aprehensiva del ser trascendente. Porque sólo la inteligencia por su propia naturaleza es capaz de tal de-velación del *ser* o de la *esencia* y *existencia* en su formalidad propia, como realidades en sí —en potencia o acto, respectivamente— pero distintas e independientes del propio acto intelectivo. En primer lugar, porque un análisis de nuestro acto de pensar, tal como lo redescubriera el propio Husserl implica un *objeto* distinto y trascendente al propio acto de pensar; y porque esta trascendencia objetiva evidente o se sustenta en la evidencia del ser actual o posible, o se pierde o diluye del todo, que es lo que no vio Husserl. En segundo lugar, porque todo intento de negar o poner en duda este valor aprehensivo del *ser* — esencia y existencia— de la inteligencia, supone el *ser* —esencia y existencia— como *objeto* que sustenta y da consistencia y sentido al acto de entender; tal como en repetidas ocasiones y ampliamente hemos expuesto este punto fundamental de la gnoseología tomista.[4]

[1] De este tema me he ocupado en numerosos artículos y en las siguientes obras: *Los fundamentos Metafísicos del Orden Moral,* 3ª edición, Instituto Luis Vives del C. S. de Investigaciones Científicas, Madrid, 1969; *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista,* 2ª edición (agotada), Guadalupe, Bs. As., 1945; *La Doctrina*

Y en tercer lugar, porque el hombre no posee otro camino que el de la inteligencia –de los conceptos, del juicio y del raciocinio– para de-velar el ser trascendente en su esencia y existencia. Toda la actividad emotivo-volitiva supone y se apoya en la de-velación intelectiva del ser, al que apetece como *bien –obtinendum o efficiendum–* o frente al cual experimenta diversos sentimientos. El espíritu no tiene otra apertura al ser más que la de la inteligencia conceptual, que por esencia es aprehensión de él; y todas las demás actividades del espíritu no se comunican ni actúan sobre el ser sino a través de la dimensión intelectual.

De aquí que la trascendencia de las esencias y valores, tal como la ha redescubierto y afirmado con vigor la fenomenología de Husserl y de Scheler, o se resuelve en un *Realismo* y en un consiguiente *Intelectualismo,* que lo fundamenta, o se diluye en un *fenomenismo subjetivista* y, en definitiva, *nihilista,* pues el mismo sujeto quedaría reducido a un *puro aparecer* sin ser.

De hecho la Filosofía existencial contemporánea confirma –por la negativa–, nuestro discurso. Al negar el valor de la inteligencia para aprehender el ser y el valor y querer llegar a ellos por una intuición existencial, por una suerte de coincidencia inmediata por el propio ser, bloqueada la apertura única de acceso a él, que es la de la inteligencia, de hecho no alcanza el ser y se queda en su *aparecer,* en las llamadas *"notas existenciales",* puramente fenoménicas y pierde el sentido de la auténtica trascendencia. El *ser* del mundo no es sino por el *ser de la existencia,* y ésta no es la realidad en sí o substancial, sino un continuo *hacerse* sin nunca llegar a ser, uua *nada* que quiere ser, una autocreación repetida *desde la nada, por la nada y para la nada.* Como el ser, tampoco los *valores* son trascendentes al sujeto, al ser de la existencia o auto-elección en que ésta consiste, sino que son *por* la existencia: al elegirse como "nota existencial", la existencia elige y da vigencia al valor. No es el valor quien determina a la existencia, sino, por el contrario, es la existencia quien determina, elige y da vigencia al valor. Desde entonces éste pierde toda trascendencia y se convierte en algo enteramente subjetivo y arbitrario, dependiente de la existencia o libertad.

La negación del *Intelectualismo* conduce, en efecto, al *irracionalismo* en sus diversas formas y concretamente al *existencialismo actual* y, con él, a la negación de o imposibilidad de alcanzar la auténtica *trascendencia del ser* y, con ella, de las *esencias y valores* y, en definitiva, a la negación o imposibilidad del *Realismo,* negación que desemboca en el *nihilismo.*

---

de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás, Cursos de Cultura Católica, Bs. As., 1945.

La Fenomenología gnoseológica y axiológica de Husserl y de Scheler, respectivamente, deben ser conducidas e insertadas en el *Realismo e Intelectualismo,* si se quiere mantener sin deformaciones la realidad de la vida del espíritu, tal como lo han redescubierto estos autores en un análisis objetivo de la vida intelectiva y emotivo-volitiva, contra el psicologismo positivista de su tiempo. Si la intencionalidad intelectiva y volitiva, puesta en evidencia nuevamente por la fenomenología, no es conducida hasta el Realismo, que no puede sustentarse sino desde el intelectualismo, pierde ella su auténtico sentido y es reabsorbida por un fenomenismo nihilista, contra el cual precisamente se irguieron Husserl y Scheler en su momento, como absurdo y contradictorio.

Si queremos salvaguardar, pues, los hechos y las exigencias de la vida del espíritu, sin mutilaciones ni deformaciones y sin contradicciones, con sus objetos y esencias –también con las esencias valiosas– absolutas y trascendentes al sujeto, es menester fundamentarlos con decisión en un *Realismo e Intelectualismo* cuya formulación, al menos en sus principios fundamentales ha sido esbozada con rigor y precisión por el genio de Santo Tomás.

22. – *Libertad y Valor.* – Si el valor sólo es y se manifiesta en su esencia propia en la luz espiritual de la *inteligencia,* también sólo es realizable como tal por la actividad espiritual de la *voluntad libre.* La actividad material desde la física hasta la biológica e instintiva puede realizar u obtener en orden creciente bienes concretos, dando así existencia al valor. Pero así como no lo aprehende –al menos, en su formalidad o esencia propia– tampoco le confiere realidad en cuanto tal, o sea, conociéndolo o proponiéndose realizarlo como valor. Recién con la aparición de la *actividad espiritual o enteramente inmaterial* de la inteligencia y de la voluntad libre, el valor es, respectivamente, *de-velado* en su esencia y *realizado* o convertido en bien de un modo consciente y con autodominio sobre la propia actividad.

La realización de las esencias valiosas finitas aparece ante el *juicio práctico* de la inteligencia –así llamado, en cuanto actúa subordinado al apetito de la voluntad, solicitada a su vez por los demás apetitos inferiores– como *un bien* por realizar u obtener, pero no como *el Bien,* cuya existencia de cumplida satisfacción al apetito natural y necesario de bien que especifica y domina necesariamente a la voluntad, cuando es propuesto en toda su fuerza de Bien. Por eso, frente a los valores, el juicio práctico eficaz –que se identifica con la decisión de la voluntad informada y dirigida por el juicio de la inteligencia– puede optar por su realización o no e incluso por la realización de su contrario., el desvalor, que encarna cierto bien inferior contra el bien específico humano.

De aquí que la elección y decisión de la voluntad por un valor sea siempre fruto de un acto libre. Incluso el valor moral, y su realización que se presenta como *obligatoria y necesaria* al bien propio o específico del hombre, lejos de quitar, supone la libertad psíquica: la voluntad libre *debe —está necesitada moralmente—* realizarlo, aunque *libremente pueda* —con poder psíquico o absolutamente— no realizarlo.

De aquí también que la conversión de un *valor* en *bien*, formalmente sea siempre efecto de un juicio práctico "indiferente" o que no implica necesidad psíquica absoltua, de parte de la inteligencia, y de una elección o decisión libre de parte de la voluntad, juicio y decisión que se unen, como forma y materia, en el acto imperativo o "imperio", que dice Santo Tomás.

Unicamente en el ámbito del espíritu, de la *luz* de la *inteligencia* y de la *libertad de la voluntad*, los valores hacen su epifanía en su *esencia propia* y ejercen su poder de atracción —o de obligación o necesidad, en el caso de los valores morales— para su realización.

23. — *Persona y valor.* — Ahora bien, precisamente por la actividad espiritual de la inteligencia y de la voluntad libre, el hombre es *persona*. Gracias a esa actividad el hombre no sólo *es* sino que *sabe que es* y tiene dominio de *su actividad*, vale decir, que además de ser es doblemente dueño de su actividad y de su ser. El *ser trascendente* de las cosas se de-vela, en su *esencia y existencia*, ante el conocimiento intelectivo y es transformado por la *actividad libre*, que acrecienta el ser al convertir los valores en *nuevos bienes*, al dar *existencia* a la *esencia* valiosa.

De este modo la persona no sólo está frente a las cosas, sino que las domina y las acrecienta con esta doble actividad del espíritu, por la cual el ser llega y penetra en la inmanencia espiritual y a su vez el espíritu penetra en las cosas y las impregna de sus objetos. Este conocimiento y voluntad libre, que *de-vela el ser y lo realiza* como *bien*, no tiene límites en el ámbito del espíritu. El ser y actividad materiales de su existencia condicionan y limitan el ejercicio de esta actividad espiritual y del conocimiento y dominio sobre las cosas materiales. Pero la misma actividad espiritual tiene dominio de sí, de su actividad y de su ser, por la *conciencia* y la *libertad:* no sólo es, sino que sabe que es y puede autodeterminarse en un sentido u otro y elegir su propio destino. A diferencia de los otros seres, encerrados en la órbita de un quehacer necesario, gobernado por leyes físicas, biológicas e instintivas, por su actividad espiritual intelectiva y libre, el hombre —permanente en su esencia— es capaz de transformarse y enriquecerse *sine fine* y, en tal sentido, de *"hacerse"* o elaborarse con la realización de los valores que *perfeccionan* o hacen *buenos* los diferentes aspectos de su vida y, sobre

todo, de su vida específica humana. ¡Qué diferencia entre un hombre, sumergido en la vida animal y egoísta de los sentidos e instintos, con un sabio consagrado al descubrimiento de la verdad y, más todavía, con un santo consagrado a mortificar los apetitos inferiores y a perfeccionar su espíritu y a derramar el bien y darse a sí mismo a los demás!

Los valores, como *esencias trascendentes*, son en sí mismos por la visión necesaria de la divina Inteligencia, que los constituye. En su esencia misma son, pues, independientes de la persona humana. Sin embargo, los valores sólo se *manifiestan* y sólo pueden *ser realizados* en su formalidad propia por la actividad de la inteligencia y de la voluntad libre, es decir, por la *persona*. Sin el hombre o persona humana los valores —como el ser y esencia de las cosas— *serían*, pero quedarían *velados* y *no realizados* en su formalidad propia. Sólo en la *actividad espiritual de la persona*, el valor se manifiesta y ejerce su fuerza para obtener su realización. Y a su vez, gracias a los valores, la persona puede acrecentar el ser de las cosas y su propio ser.

Valor y espíritu, o lo que es lo mismo, valor y persona, están íntimamente vinculados. Los valores brotan y son constituídos por el *Espíritu divino* o *Persona infinita;* y una vez constituídos sólo llegan a de-velarse y a ser realizados por la actividad del *espíritu o persona finita*, bajo la moción de la Persona divina. En su principio y en su ser, pues, *los valores sólo son, sólo se manifiestan y sólo son realizados por el espíritu* o actividad de la *Persona* infinita o de la *persona finita*, elevada al acto de su actividad por el Acto puro de la Persona infinita.

Sin espíritu o persona las esencias o valores no *serían* ni podrían ser *de-velados* ni *realizados*.

La diferencia de la Persona infinita y de la finita frente al valor finca en que la primera lo causa o constituye *ejemplar* y *necesariamente*, en cuanto a esencia valiosa y, como Causa eficiente libre en su existencia de *bien;* mientras que la segunda es *causada* por él, en cuanto la determina *objetivamente* en su actividad intelectiva o estimativa, y como *bien* por realizarse en su actividad volitiva, que libremente se decide a darle existencia en sí y en las cosas.

De aquí que sin actividad espiritual o personal no hay ni son de-velados ni realizables los valores; y a su vez sin los valores la persona humana no podría *transformar* ni acrecentar el bien del mundo ni de su propio ser personal.

24. *Persona y valor moral.* — Pero entre la persona finita y el valor moral hay una relación más íntima que con los demás valores. En efecto, éstos se presentan como *objetos* realizables por la persona

para lograr el bien de las cosa o de algunos de los aspectos del mismo ser humano.

En cambio, el valor moral no se presenta como un contenido objetivo realizable, sino como el bien capaz de ser realizado en la propia actividad y ser personal, como *resultante* de realizar la actividad espiritual los demás valores de acuerdo a las exigencias de los múltiples aspectos de la vida de la persona en su unidad jerárquica. Mediante la aceptación y realización de los valores de acuerdo a la norma de perfeccionamiento específicamente humano o, lo que es equivalente, de acuerdo a la jerarquía de los valores mismos, la actividad de la persona realiza el valor moral, el valor que inhiere exclusivamente en la actividad y ser estrictamente espirituales y personales y cuya realización hace *buena* a la persona en cuanto tal. Mientras la realización de los demás valores hacen *buenas* a las cosas o *buenos* al hombre en cuanto técnico, artista, científico, etc.: *un buen artesano*, un *buen* pintor, un *buen* biólogo, etc.; por la misma índole de su estructura, capaz de ser captado y realizado únicamente por la actividad espiritual, intelectiva y libre de la *persona*, en la *captación* y *realización* de los demás valores en su orden jerárquico de acuerdo a las exigencias del perfeccionamiento específico de la misma persona, el valor moral hace *buena* a la actividad y ser del hombre en cuanto hombre: un *hombre bueno*.

De aquí que sin valores no es posible la realización del bien o perfeccionamiento de las cosas y del hombre mismo; sin el valor moral no es posible el bien ni el perfeccionamiento de la persona, el bien espiritual de la persona, privado de este orden jerárquico, y subordinación humana y, sin privarse de su carácter valioso en su propia y reducida órbita específica, dejan de serlo en un sentido pleno, porque han dejado de ser valores para el hombre. Así la realización perfecta de un valor técnico o artístico, que atenta contra el bien espiritual de la persona, privado de este orden jerárquico, sin dejar de ser valor en su propia órbita, pierde el sentido pleno de *valor humano*.

V

VALOR Y CULTURA

25. *La Cultura.* – La actividad espiritual, intelectiva y volitiva, que realiza los valores –verbigracia, de la justicia o hermosura– o impide los desvalores –verbigracia, de la injusticia o la fealdad– conduce a la existencia de nuevos bienes, al perfeccionamiento o acrecentamiento de la propia actividad intelectiva y volitiva y de la

de los sentidos y del propio cuerpo y aun de los objetos exteriores. Tal actividad espiritual realizadora de valores en las cosas y en el hombre constituye la *cultura*.

La cultura no es sino el ser naturalmente dado del hombre y de las cosas, *transformado* y acrecentado por la actividad del espíritu humano, que produce en ellos nuevo *ser* o *bien*, mediante la *realización de los valores*. Las esencias valiosas logran manifestarse y llamar con su exigencia o conveniencia de realización –según sean morales o no– a la persona humana, la cual, al conferirles la existencia –o impedir o destruir la existencia del desvalor– realiza el *bien* –o impide el *mal*– acrecienta humanamente el bien en su propio ser y en el de las cosas: realiza *cultura*.

La cultura se extiende entre la persona finita y el Bien infinito que debe alcanzar, como realización humana consciente y libre de valores, es decir, de *bienes* –que es lo mismo que *ser*– en su propia actividad intelectiva y volitiva libre y en las cosas en relación con el bien del hombre, como otros tantos grados de perfección para alcanzar la suprema perfección o plenitud humana con la consecución definitiva del Bien infinito.[5]

26. *La Cultura o realización de los valores como Participación de la divina Existencia.* – Por otra parte, sólo Dios es la Existencia. Todos los seres finitos existentes *no son* sino que *tienen* contingente o gratuitamente la existencia, y la tienen, en última instancia, por participación de la Existencia.

Toda existencia en su ser primero, en su permanencia o en su acrecentamiento por la causalidad eficiente creada, es por participación de la divina Existencia.

También la realización de los valores por la actividad espiritual y libre humana es por participación de la divina Existencia, según vimos antes (n. 19).

Los valores, pues, que son *esencias reales relativas* por participación necesaria de la divina Existencia e Inteligencia, son realizados como *bienes* o elevados a la existencia por la causalidad eficiente de la persona finita, bajo la moción y concurso de la Existencia infinita, de la que participa y por la cual es capaz ella misma de causar la existencia.

En tal sentido, la obra de la cultura o de perfeccionamiento o acrecentamiento ontológico, realizado por el hombre en su propio ser y en el de las cosas subordinadas a él, por la realización de valores,

[5] Para un conocimiento más amplio y profundizado de la esencia de la *cultura*, nos remitimos a nuestra obra: *Filosofía de la Cultura y de los Valores*, Emecé, Bs. As. 1963.

sólo tiene último y definitivo sentido por participación de la única e infinita Existencia en sí e imparticipada. La cultura acrecienta el ser del hombre y del mundo y continúa la obra creadora de la Inteligencia y Voluntad divinas, por la inteligencia y libertad humanas, las cuales, realizando o dando existencia a los valores, los convierten en *bienes* y acrecientan así el *bien* en el mundo y en el propio ser humano.

27. *Suprema instancia del valor.* — En última instancia, los valores, son esencias reales capaces de perfeccionar a otros seres finitos y especialmente al hombre y a las cosas en relación con él, necesariamente constituídas por el Espíritu de Dios, por su Existencia e Inteligencia infinitas, y que *de-velan* y *ejercen su llamado* —la exigencia o conveniencia— en el *espíritu finito* de la persona humana para su realización en el propio hombre o en el mundo circundante, a fin de acrecentar así, por obra del hombre, por *obra de cultura,* el bien en el hombre y en las cosas con él relacionadas.

Los *valores* y su realización o *cultura,* que los convierte en *bienes,* mediante la actividad espiritual de la persona, perfeccionan al hombre, lo acrecientan ontológicamente en su vida del tiempo y lo aproximan y preparan a su actuación definitiva —más allá de los valores y de los bienes culturales mismos y más allá también de la vida del tiempo— mediante la consecución plena del Bien infinito.

Entre el hombre como es dado en su origen natural y este *homo beatus,* llegado a plenitud o actualización total de su actividad y de su ser por la posesión del Bien infinito, se ubican las *esencias finitas valiosas,* que se de-velan e incitan a la vida espiritual del *homo viator* para su realización, y se ubica también la respuesta de éste llevándolas a la existencia o, lo que es lo mismo, convirtiéndolas en *bienes,* mediante su actividad cultural. Las esencias valiosas pertenecen, pues, a la vida espiritual *histórica* del hombre, y su realización cultural constituye los grados de acrecentamiento humano en el tiempo, en si y en el mundo que lo rodea, la realización de la historia humana y a la vez la realización de la más íntima historia de cada persona, en busca de su perfeccionamiento pleno y eterno, más allá de los valores y de la cultura misma, más allá de la historia —que sólo son *bienes intermedios y finitos*— por la posesión del Bien infinito, que fundamenta y constituye tales valores y hace posible su realización con su divina Existencia.

VI. APREHENSION DEL VALOR

28. *Aprehensión de la esencia valiosa en abstracto y en concreto.* Hemos dicho que el valor sólo es aprehensible por vía intelectual. La conformidad o disconformidad con el apetito —como acto con la potencia— es pre-supuesta y captada por la inteligencia. Vamos a determinar ahora los pasos con que se realiza dicha aprehensión.

El valor puede ser considerado en sus metas constitutivas, de una manera abstracta, vg. la justicia, o de una manera concreta e individual: un hecho o acto justo. En ambos casos se constituye como una *esencia relativa,* como una esencia cuya realización confiere *bien* o *acto* a otro ser. Limitándose a la aprehensión formal del valor, que sólo se de-vela ante el espíritu en el hombre, tal aprehensión se lleva a cabo por relación con el propio hombre o con las cosas, a las que perfecciona, considerados también ya en sus puras notas esenciales, ya en su esencia individual y concretamente situada.

Ahora bien, la captación primera y abstracta del valor o en su esencia pura, se realiza como la de toda esencia, por una aprehensión o concepto, sólo que en el caso del valor tal aprehensión abarca también al sujeto, por relación al cual se constituye y de-vela la esencia como valor. Muchas veces por no decir siempre, tal relación es incluída en la esencia valiosa, es explicada en un juicio que expresa y consecuentemente refiere la esencia valiosa al sujeto al que perfecciona.

En cambio, la aprehensión de un valor con sus realizaciones de perfección a un sujeto también individual, se lleva a cabo siempre por un juicio de valor: la esencia del valor o el valor en su nota constitutiva es reintegrado en la realidad existente o concreta mediante una comparación de aquél con éste y de un subsiguiente juicio que afirma —o niega según los casos— la identidad de la esencia valiosa con el objeto de un determinado acto. Tal objeto es justo. La realización de tal acción con tal objeto es justa, es decir, participa del valor abstracto o universal de justicia.

29. *El juicio de valor.* — Precisamente el valor en su realidad concreta es siempre aprehendido como una aplicación o participación de una esencia valiosa por parte de un objeto determinado con respecto a una acción también individual y concreta que lo aprehende o da existencia.

Tal afirmación —o negación— de la participación del valor o esencia valiosa y de su nota constitutiva, por un objeto concretamente relacionado con una determinada acción, es el *juicio de valor* o, mejor, de *valoraciones.*

El juicio común afirma la identidad *real* o en el *ser* de las notas constitutivas de una esencia —el predicado, vg. hombre— con un sujeto individual concreto, dado en su origen primero o *juicios de existencia* en un concepto embebido en la intuición sensible —el sujeto concreto v. Juan—: Juan *es* hombre, es decir, las notas esenciales de *hombre o animal racional,* aprehendidas en el concepto de

un modo abstracto o sin sus notas inviduales concretas, dado en la intuición sensitiva, "per conversionem ad phantasma", por un retorno a la imagen de donde fueron sacadas, son devueltas al ser individual por la inteligencia, vistas en él, en el ser realmente idénticas: las notas de *hombre* identificadas con *Juan*.

El hombre no conoce propiamente sino en el juicio, cuando consciente de la identidad o unidad ontológica entre el *predicado* abstracto y el sujeto real existente concreto —los juicios primeros o de existencia, a los que se reducen todos los juicios— y que la ve como a un objeto, frente al que se ve a sí mismo conscientemente como sujeto.

Sin el juicio, sólo queda por un lado la intuición sensible, que aprehende el ser real existente concreto desde sus manifestaciones sensibles o fenoménicas, sin pentrar ni de-velar su *esencia y existencia*, es decir, su ser propiamente tal y, por otra una de-velación y aprehensión del ser desde su *esencia*, sin sus notas concretas y existentes. Recién en el juicio el *ser* individual concreto existente es iluminado en su *ser*, formalmente tal, y aprehendido desde la *esencia* devuelta e integrada en su ser *existente*. Recién en el juicio inteligente se cobra conciencia del objeto en cuanto *objeto* o *ser* trascendente del propio ser inmanente del sujeto, es decir, recién se logra el acto del conocimiento propiamente tal: *fieri aliud in quantum aliud*.

En los primeros juicios tal *sujeto real*, con el que se identifica la esencia del predicado, es siempre existente; pero luego en otros juicios puede ser real sólo en potencia: un sujeto capaz de existir.

El *juicio de valor* o de *valoración* es también la aprehensión y afirmación de la identidad en el *ser* de una *esencia* con un *sujeto* real en potencia o capaz de existir por la actividad humana; pero con este aditamento: que tal identidad se realiza como un acto o ser perfeccionante de otro ser, es decir con un sujeto real concreto, por relación al cual se constituye precisamente como ser valioso. Así, vg., sólo por un juicio de valoración aprehendemos como bello un determinado objeto, como un sujeto que participa o es capaz de participar de la *belleza* (esencia o predicado), y llega así a ser de-velado y valorado como objeto bello. El juicio no sólo aprehende el valor de belleza en sí, sino que lo identifica —en sus notas esenciales— con un objeto al que aquélla le hace bello. Otro tanto sucede con la aprehensión de un objeto justo: por un juicio valoramos que tal objeto o modo de actuar participa de la justicia por referencia, eso sí, a la actividad que resulta justa al realizar tal objeto o modo de actuar justo. Como se ve la valoración se realiza siempre por un juicio que identifica las notas de las esencias valiosas con un objeto real —capaz de ser realizado o ser llevado al ser existente— y cuya realización se presenta, como un acto ya capaz de convertir en buena la actividad del hombre como hombre, o sea, su *obrar* que la realiza —*valoración moral*— ya la actividad del hombre en algunos de sus aspectos —*valoración científica, vital o hedónica*—, ya la actividad o *hacer* del hombre perfeccionando o haciendo buenas las cosas— *valoración técnica o estética*.

Lo que se presupone siempre a esta valoración judicativa es la conveniencia entre el objeto, valioso por la participación de la esencia valiosa, y el ser al que la realización de tal objeto perfecciona. Tal valoración de conveniencia —o de no conveniencia, en el caso del desvalor— se establece entre el objeto valioso —valiosos por participación de la esencia valiosa— y un *apetito o potencia* de otro ser, al que la realización o existencia de aquel objeto confiere *acto* o *perfección*, es decir, *bien*. Esta conveniencia —o no conveniencia— del objeto valioso y el apetito al que es capaz de perfeccionar es *previa* a la *de-velación* del valor formalmente tal, que realiza el juicio valorativo o de valoración de la inteligencia.

30. *El juicio de valoración es un juicio especulativo-práctico.* — Precisamente por esta referencia al sujeto o a su actividad y a la que inmediatamente perfecciona con su realización —de la libertad o del hombre como hombre, o de algunos aspectos de su vida, o de su actividad que incide y perfecciona las cosas exteriores, según se trate de valores morales, humanos: científicos, vitales y hedónicos, y técnicos y artísticos— el juicio de valoración es un juicio *especulativo y práctico* a la vez: *especulativo*, porque contempla y afirma la esencia valiosa tanto en sí misma como en su realización objetiva concreta —existente o por efectuar—; y *práctico a la vez*, porque tal juicio de valoración en su forma tanto abstracta —vg. la belleza es estimable y digna de ser realizada —como concreta— vg. este objeto es bello y, ocmo tal, estimable y digno de ser realizado—, se presenta como normativa o regulativa de una actividad humana, que, realizada bajo su dirección resulta *buena*, en cuanto da existencia al valor y lo convierte en *bien* en el hombre o en las cosas. En efecto, el juicio de valoración es tal con respecto al sujeto, al cual el valor perfecciona.

Este sujeto o es el hombre mismo: los diversos aspectos materiales y espirituales de su ser, o su mismo obrar humano en cuanto tal, su voluntad libre, dirigida por la inteligencia práctica, y entonces se trata de juicios de valoración sobre esencias u objetos valiosos vitales, hedónicos y científicos, en el primer caso, o de esencias u objetos valiosos morales y religiosos, en el segundo, que por su índole son siempre *personales* y no de objetos. Pero pueden ser también los objetos materiales, alcanzados por la actividad humana, que los perfecciona por la realización de los valores estéticos y técnicos. En ambos casos, el juicio de valoración se presenta como regulador de la actividad humana para realizar una esencia valiosa y convertirla en *bien* en el hombre o en las cosas. Decir que el objeto de tal acción es

justo, equivale a decir que la acción ordenada a la consecución de tal objeto, regulada por el juicio de valoración, resulta también justa. Si el objeto participa además de un valor moral, el juicio de valoración no sólo será *normativo* para la realización del valor, sino también *impositivo* de su realización: se presentará con la exigencia del *deber* u obligación o necesidad moral de su realización.

Ahora bien, esta valoración del juicio puede versar a su vez sobre un objeto valioso —partícipe de la esencia valiosa— ya existente en la naturaleza o realizado por el hombre: vg. una montaña hermosa o una estatua hermosa. El juicio de valoración estima el valor —la belleza, en este caso— por la acción divina o humana, según los casos.

Pero puede presentarse también como un objeto capaz de participar de la esencia valiosa en el hombre o en las cosas por la actividad humana. En tal caso el juicio de valoración se presenta como estimación o sin exigencia de realización del objeto valioso —según sea moral o no—, pero siempre como norma reguladora de la actividad humana para realizarlo o darle existencia, de bien, con su intervención.

La valoración o estima de la esencia valiosa —juicio abstracto— o del objeto partícipe de la esencia valiosa —juicio concreto— implica la *practicidad* del juicio: el ser norma de la actividad práctica o realizadora del bien del hombre, con o sin imposición de realización del objeto valioso, según se trate de objetos valiosos por participación de valores morales o de otra especie.

El juicio de valoración de las esencias valiosas y de los objetos valiosos concretos por participación de éstas, por su misma índole práctica y por estar la actividad especificada por tales objetos, implica a la vez valoración o estima de la actividad que los ha realizado o o es capaz de realizarlos; y aprobación o deber, cuando el objeto realizado o por realizar, respectivamente, es valioso por su valor moral. En síntesis, la valoración concreta se formula por un juicio especulatvo-práctico, que 1) aprehende un objeto determinado para ser realizado por una actividad humana; 2) como partícipe de una esencia valiosa, y 3) capaz de perfeccionar o hacer bueno a las cosas o al hombre mismo como tal o en algunos de sus aspectos, con su realización o existencia efectuada por el hombre; y que, por eso mismo, es un juicio *especulativo*, en cuanto descubre y afirma el valor y el objeto valioso, y *práctico* a la vez, en cuanto dirige la actividad humana para su realización; *práctico moral*, en cuanto no sólo ordena sino que exige a la actividad libre del hombre su realización, si se trata de un valor moral, y *práctico-científico, hedónico y técnico*, en cuanto es capaz de ordenar la actividad humana para su realización como un bien o perfección, sin imponerla como un deber o necesidad moral. Frente al objeto valioso —por Dios o por el hombre— el juicio de valoración expresa siempre su estima, y en el caso del valor moral, también su aprobación.

31. *El juicio práctico - práctico o prudencial del valor.*

Acabamos de ver que el juicio o valoración de un objeto valioso y de la actividad que lo realiza, es un juicio especulativo-práctico o normativo de la conducta humana.

Sin embargo, para que la voluntad libre humana acate tal norma estimativa y aun impositiva, se requiere que este juicio especulativo práctico se aplique al acto concreto de la voluntad libre, el cual a su vez con su fuerza lo hace eficaz o realizador del valor.

Este paso del juicio especulativo al juicio práctico-práctico o regulador de un acto concreto de la actividad, no se realiza como una conclusión de un raciocinio especulativo, sino por aplicación de la virtud intelectual de la *prudencia*, que de una manera permanente adquiere la inteligencia para aplicar las exigencias del principio normativo de un modo racional o en la justa medida, sin exceso ni defecto, de acuerdo a la situación concreta en que el acto debe realizarse.

Pero para que la prudencia pueda realizar esta aplicación a la acción concreta de las exigencias del valor, expresadas en el juicio universal, es menester además que la voluntad posea la la virtud moral correspodiente —vg. de la justicia— la cual la incline habitualmente a cumplir con sus imposiciones. Sobre tal "voluntad buena" o justa, es decir, inclinada habitualmente a practicar el bien, o la justicia en el ejemplo mencionado, la virtud intelectual de la prudencia aplica en la exacta medida las exigencias de la virtud de la justicia a la acción concreta frente a la compleja situación en que debe ésta realizarse, de un modo o *medida racional*. Vale decir que la voluntad inclinada permanentemente por la virtud moral a practicar la justicia, es aplicada en cada caso singular en la debida medida, por la prudencia, para que no peque por exceso ni por defecto, sino que se sitúe en el "medio" que llama Aristóteles, entre dos extremos defectuosos.

32. *El juicio práctico - práctico del hacer artístico y técnico por la virtud del arte.*

De un modo análogo, la virtud técnica o artística, que radica en el espíritu y las demás facultades operativas y habilidades manuales del uso de los instrumentos, capacita habitualmente para realizar obras de arte u objetos útiles, está alimentada y regulada por la exigencia de los valores de *belleza o de utilidad*, expresados en el juicio de valoración respectiva. Estas virtudes o habilidades manuales del arte y de la técnica son aplicadas en cada

acción en la debida medida para su realización cabal y obtener así el valor, mediante la virtud intelectual del *arte*, que constituye *"el recto orden del hacer"*, en frase de Santo Tomás, así como la prudencia es *"el recto orden del obrar"*, según el mismo Doctor. Esta virtud intelectual presupone ya el enriquecimiento de la inteligencia práctica y de la voluntad y también de las facultades sensitivas, motoras, a ellas subordinadas, a su vez enriquecidas por las virtudes técnicas y artísticas, y su misión es ajustarlas y aplicarlas en la debida medida para que la acción logre concretamente el valor de la belleza o de la utilidad: realizar la obra concretamente bella o útil.

CAPÍTULO XXXIII

LA ESENCIA DEL VALOR

La confusión reinante en la Filosofía actual acerca del tema de los valores, que les da por un lado caracteres objetivos, mientras por otro los reduce a la esfera de las esencias ideales, hace el tema especialmente difícil para la investigación filosófica. Los valores *no son*, se dice, sino que simplemente *valen*.

Este punto de vista que tiene su origen en el formalismo apriorista de Kant y que se desarrolla después con la doctrina de la intencionalidad en Husserl, alcanza su punto cumbre en las axiologías de Scheler y Hartmann.

Sin embargo, la teoría de los valores cobra nueva luz en la doctrina tomista de la participación, donde aquéllos cobran todo su sentido ontológico. Se descubre así que los valores tienen existencia real en cuanto participan del Sumo Bien, pero también se explica de esta forma su carácter ideal como modo abstracto y universal de aprehender su esencia por el hombre. Los valores aparecen así ubicados, como intermediarios entre Dios y el hombre, como los hitos que el hombre recorre en su itinerario hacia Dios. Se explica también de esta forma la cultura como realización de valores en el mundo de lo social. Es, pues, fácil apreciar una vez más la fecundidad de la doctrina de la participación, como eje de la metafísica tomista.

1. Kant pretendió explicar el conocimiento como una construcción de objetos mediante la síntesis de las formas a priori de la inteligencia y el contenido de los fenómenos. Quedaba así descartado el valor del conocimiento intelectivo como aprehensión del ser trascendente y de sus constitutivos esenciales, en cuanto objeto suyo propio, e invalidada, por eso mismo, la Metafísica.

Con lo cual se destruía a la vez el fundamento ontológico del bien y de la actividad práctica humana, especialmente de la moral. Para Kant el conocimiento ético se organiza también como una síntesis a priori del contenido empírico *—la máxima—* y del elemento puramente formal de la inteligencia *—la ley—* que lo universaliza. La ética kantiana se estructura, pues, como un puro formalismo a priori, como un autonomismo moral subjetivo, que brota de la razón práctica, sin ningún fundamento de la realidad trascendente. El deber no es un *deber ser* o *exigencia o norma ontológica*, que

desde el ser trascendente se impone a la conciencia, sino un a priori puramente formal de ésta, que confiere obligatoriedad a un contenido concreto de una máxima de conducta.

2. Contra el formalismo kantiano —en definitiva *subjetivo*— la Fenomenología contemporánea redescubre el carácter intencional de la conciencia con la polaridad simultánea de *sujeto y objeto* en el plano del *conocimiento especulativo* o de aprehensión de las *esencias*, y de la *libertad* y del *valor* en el plano de la aprehensión estimativa o, en términos tradicionales, del *conocimiento práctico* o director de la actividad estrictamente práctica del *obrar moral* y del *hacer técnico-artístico*.

Pero la Fenomenología no lleva hasta el fin su gran redescubrimiento de la intencionalidad: en el plano especulativo, escindiendo el *objeto* del *ser*, se detiene en el puro objeto o esencia con prescindencia o "epojé" del ser —la *eidética* de Husserl— y en el plano del conocimiento práctico, escindiendo el *valor del bien*, se detiene en el *puro valor* con prescindencia del *bien real* —la *axiología* de Scheler y Hartmann.

Los valores son esencias trascendentes absolutas, alógicas y, como tales, aprehendidas no por vía intelectiva sino irracional, en la intencionalidad de los sentimientos espirituales, es decir, de la persona. Los valores *no son*, simplemente *valen;* están destituídos de consistencia ontológica, pero trascienden la pura subjetividad y son independientes del sentimiento que los aprehende y se imponen al sujeto de un modo universal y absoluto y, en tal sentido, son trascendentes a la persona. Precisamente porque no son, sino que únicamente valen, no cobran consistencia ni valen sino en las categorías emotivas del espíritu o de la persona. Sólo en la persona los valores *valen* y manifiestan su consistencia trascendente a la misma.

Así como el *objeto* trascendente, destituído, al menos metodológicamente por vía de "epojé", del *ser*, iba a terminar absorbido por la conciencia interpersonal de Husserl —retorno al idealismo trascendental, contra el que se había erigido en sus comienzos— así también el *valor* desarticulado del *bien* —que es lo mismo que el *ser* en cuanto apetecible— iba a perder su consitsencia ontológica propia para terminar absorbido por el sujeto y reducido a producto de la libertad.

Las últimas direcciones del pensamiento actual, dominadas por el irracionalismo, especialmente en la forma existencialista, que es una vuelta al empirismo por vía anti-intelectual, hacen depender el valor de la propia libertad —retorno a Kant, que tampoco superaba el empirismo—. Con lo cual se confirma históricamente la demostración teórica de que los *objetos* o *valores* o se identifican con el *ser* trascendente y absoluto, o pierden todo sentido intencional y trascendente dentro de la misma conciencia.

3. Los tomistas han respondido siempre que el valor es un *bien* o *ser apetecible*.

Sin embargo, a muchos espíritus —incluso a filósofos católicos— sigue seduciendo la distinción de *ser y valor*. Pareciera que el *valor* en sí mismo no tuviera vigencia en el plano de la realidad ontológica, sino que fuera una pura esencia ideal, destituída de existencia, e incluso de contenido pensable —*alógica*—, y que llega a a existir sólo al ser realizado por la persona en el ser real,, para constituir el *bien* propiamente tal; pero que en sí mismo y permaneciendo, eso sí, trascendente al sujeto, continúa incontaminado del ser en que se realiza. En efecto, ¿qué realidad puede significar el placer, la justicia, la nobleza, la belleza y la santidad? Existen acciones placenteras, justas, nobles, bellas y santas, es decir, las realizaciones concretas de tales valores en el ser o sea, los *bienes*, pero en sí mismos los valores no parecen poseer carácter real, constituir un ser real.

Los *valores*, sin embargo, son *reales* e identificados con el *ser*. La solución tomista sigue siendo verdadera hoy como antes. Pero el valor sólo cobra todo sentido ontológico en la doctrina de la *participación*, columna vertebral de la metafísica tomista.

El problema del *perfeccionamiento práctico del hombre* —que comprende el de su *hacer* técnico-artístico y sobre todo el de su *obrar* moral y, desde éste, aun el mismo *perfeccionamiento teórico* de la inteligencia por la filosofía y las ciencias— implica dos términos entre los que se establece: uno del hombre *como es*, unidad sustancial de cuerpo y alma con vida vegetativa, sensitiva y espiritual inteligente y volitiva, jerárquicamente subordinadas entre sí; y otro del hombre como *debe llegar a ser* por la actuación de esa actividad, que culmina en la espiritual con la consecución de la verdad y del bien —en definitiva del *ser*— trascendente, en busca de la Verdad y Bien infinitos —del *Ser* de Dios—, que son su Fin o Bien último. Ese recorrido ha de realizarlo el hombre *libremente*, a saber, sometiendo su actividad libre a las exigencias del Fin supremo para su consecución, y que la inteligencia expresa en las normas en el caso de la moral, o a las exigencias impuestas por el bien por conseguir en su propio cuerpo y en los demás seres materiales circundantes —la *utilidad* y la *belleza*— por la actividad técnico-artística, en la que la libertad echa mano del propio ser material y otros instrumentos materiales. Aun el perfeccionamiento especulativo de la inteligencia por la posesión de la verdad o ser trascendente, que constituye la ciencia y la filosofía, no se realiza sino bajo el impulso de la voluntad libre, vale decir, de la actividad práctico-moral.

El perfeccionamiento ya del hombre en su propia actividad espiritual —mediante la actividad especulativa o de la inteligencia y de la práctico-moral o de la voluntad— ya del ser de su cuerpo y vida interior y de los objetos exteriores mediante la actividad espiritual *técnica y artística* de la persona, se realiza por una *participación real* del *bien* o *ser* en cuanto apetecible. Todo perfeccionamiento real —del hombre o de las cosas— supone la existencia de Dios, del *Ser* o *Bien* infinito e imparticipado, de cuya perfección o bondad recibe o participa. El hombre —y lo mismo cualquier ser finito— *tiene* existencia o perfección, pero *no es* la existencia o perfección. No puede llegar a tenerla, conservarla o aumentarla sino por participación —y por ende, por intervención— directa e inmediata de la Existencia infinita. Sólo Dios es la Existencia o Bien y, por eso mismo, en grado infinito. De aquí que cada vez que el hombre —el ser finito, en general— con su actividad acrecienta el bien —que es lo mismo que la perfección o existencia— en sí o en las cosas, no lo pueda hacer sino recibiéndolo o *participándolo* inmediata y directamente del *Bien* infinito de Dios.

4. La diferencia que media entre la aprehensión y realización de estos bienes de los seres finitos materiales y del ser espiritual o personal del hombre, es que éste no sólo es capaz de aprehender y realizar el bien, como aquéllos, sino de aprehenderlo *formalmente como bien,* como *ser* apetecible trascendente, y de proponérselo y realizarlo *libremente* en cuanto *bien*. El bien sólo se *de-vela* como tal ante la *inteligencia* y sólo es *realizable formalmente* como *bien* por la *libertad* o, en otros términos, sólo se *manifiesta* y se *realiza* en cuanto tal por el *espíritu* y, en tal sentido, sólo el hombre es capaz de *ver* o *apreciar* el *bien* y de *realizarlo* como *bien,* de *apropiarse* de él por la *conciencia* y la *libertad*. Los demás seres o no aprehenden el bien o a lo más lo aprehenden concretamente sin descubrirlo en su formalidad de tal, y lo realizan siempre necesariamente, es decir, con un determinismo impreso en su actividad —leyes físicas, químicas, biológicas e instintivas— y no son capaces de descubrirlo ni elegirlo libremente en cuanto tal. Porque sólo el hombre es capaz de conocer el *ser* como ser y su *relación* de conveniencia —o disconveniencia— con algunos de los aspectos de su ser, en que consiste el *bien* o *valor*. En efecto, el bien o valor no es sino el ser con la *relación* de conveniencia con otro ser, al que actualiza o perfecciona; ser aprehendido y realizado conscientemente, a saber, por la actividad espiritual de la inteligencia y de la voluntad.

En tal sentido, únicamente el hombre es capaz de *valorar* o, en otros términos, de *descubrir* y de *elegir* libremente el *bien* como tal. Este *bien develado y elegido consciente y libremente* —vale decir, *presente* a la actividad espiritual —es formalmente el *bien* o *valor*.

El valor es un bien que puede existir o no, pero en todo caso es un bien para ser *realizado* y, como tal, tiene que ser capaz de ser realizado —u obtenido—; y en el caso del valor moral *debe ser* realizado, precisamente mediante la actividad del espíritu. A veces el bien o valor se encuentra ya realizado por la persona propia o por otra distinta de la que lo aprehende; pero en todo caso, en su formalidad propia, el valor ha sido antes un bien aprehendido y, como tal, capaz de ser conseguido o realizado por la persona o el ser espiritual finito.

Los valores, pues, son *bienes o seres apetecibles finitos trascendentes,* intermedios entre el Bien infinito —por participación causal eficiente, ejemplar y final inmediata del cual son constituídos como *tales* —y la persona o ser espiritual finito, quien los *de-vela* conscientemente o en su formalidad propia— como ser o perfección actualizante de alguno de los aspectos de su propio ser— y así los *elige* y *realiza libremente* para perfeccionar o acrecentar su propio bien personal— a veces mediante el perfeccionamiento o actualización de su ser o actividad inferior y de los objetos materiales circundantes, perfeccionamiento subordinado a su bien específico— a fin de disponerse a alcanzar su Bien infinito, su último y definitivo Bien trascendente, con cuya posesión logre su propia e inmanente actualización o perfección.

Los valores son los bienes finitos, intermedios entre la Persona infinita —que los constituye en su esencia, siempre en relación de apetebilidad o bondad con la persona finita— y ésta, que los *descubre* y *realiza* —con el concurso de la Causa Primera— en su existencia concreta para aproximarse y prepararse a alcanzar así aquel infinito y definitivo Bien suyo, en cuanto la perfeccionan bajo uno u otro aspecto disponiéndola y preparándola de ese modo a su supremo y definitivo perfeccionamiento.

5. Pero si los bienes intermedios o valores llegan de hecho a ser realmente tales por la actividad espiritual humana como participación del Bien infinito, a cuya consecución sirven con su realización —directa o indirectamente, según sean valores morales o de otro carácter, verbigracia científicos, artísticos y técnicos— la verdad es que ellos a la vez se presentan al hombre como *esencias universales,* llenando plenamente tal esencia valiosa, por ejemplo, la justicia, la utilidad, por participación de las cuales llega a ser justa o útil una acción humana o también el cumplimiento material de un contrato o instrumento, respectivamente, cumplido o elaborado por aquélla. Vale decir, que el valor, que como bien particular por hacerse se presenta y llega a ser *realmente* por la libertad humana como un *bien participado* del Bien infinito, cuyo cumplimiento o realización es destinado a conducir directa o indirectamente a la

persona humana a la consecución de dicho Bien, como esencia valiosa se presenta como un bien en sí e imparticipado. En síntesis, los valores, que *realmente son bienes finitos* por participación y en cuanto conducen a la posesión del Bien infinito, como *esencias valiosas* se presentan cumpliendo *plena y universalmente tal valor,* como *bienes imparticpados, ideales,* por participación de los cuales llega a ser buena nuestra actividad humana que los encarna o les *confiere realidad.*

En todo caso, tal esencia universal valiosa, no es objeto de un conocimiento puramente especulativo —como por ejemplo la esencia de hombre— sino de un conocimiento práctico, de una esencia ordenada a dirigir la acción humana al *bien,* ya del propio acto libre, ya, a través de éste, de la actividad corporal propia y ajena, como por ejemplo la *justicia* y la *utilidad.*

6. Pero, en cualquier caso, ¿cómo el valor puede ser *bien real participado,* y a la vez *esencia ideal imparticipada?*

Creemos que de la confusión de estos dos aspectos del valor, provienen los errores de la filosofía contemporánea y también la imprecisión con que a las veces se presenta la solución realista del Tomismo.

La clave de la solución está en la doctrina tomista de la *participación,* cuya fecundidad se revela cada día más a propósito de los problemas más graves y profundos de la filosofía.[1]

Según ya lo hemos expuestos en otro trabajo,[2] hay dos participaciones: 1) una *real,* que es la del *ser* y, por eso mismo, de la *esencia* y *existencia* o *presencia,* de las perfecciones puras o "simplemente simples" —que en su concepto no encieran imperfección— o trascendentales, en el sentido escolástico del término y cuya unidad lógica es, por eso, imperfecta, *analógica,* pues este ser se realiza de las más diferentes maneras. Se trata de una participación real, vale decir, que se da en la realidad trascendente, con independencia de nuestro pensamiento y que, en definitiva, es única: la participación de *ser*: de la *esencia —participación necesaria,* como dependiente que es de la *Esencia* e *Inteligencia divinas, que son necesarias* —y de la *existencia —participación contingente,* como dependiente que es de la *Voluntad libre divina.* Dios es la Existencia imparticipada, por cuya *participación necesaria* reciben o son, como distintas de Dios, todas las esencias; y por cuya *participación contingente,* dependiente de la Voluntad de Dios, participan o reciben existencia de la Existencia Divina— por *creación, conservación y premoción y con-*

1 Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione, secondo S. Tommaso D'Aquino,* 2ª ediz., Società Editrice Internazionale, Torino, 1950.

2 *Las dos participaciones: lógica y real,* publicado en la revista *Sapientia.*

curso—. Todas las demás perfecciones puras o trascendentales se identifican con el ser. Así la unidad, la bondad, la verdad y la belleza y también la inteligencia y la voluntad o amor, que se identifican en su grado supremo, respectivamente, con el Ser.

El bien, pues, o es el Bien imparticipado y, como tal, infinito y divino; o es el bien limitado y finito, en su esencia y existencia, por participación o causalidad —eficiente, ejemplar y final— divina, ya de sólo ella *—creación, conservación y premoción—* ya de ella actuando con la creatura *—concurso—.*

En este orden real el *valor* es un *bien finito,* por estar realizado por la persona finita —un acto justo, generoso, una acción estética— que se constituye como tal por *participación de la Causalidad primera del Bien divino;* pero a la vez por *actuación de la causa libre de la persona finita* —del hombre, en nuestro caso— que, creado y conservado en su ser y facultades y elevado al acto o existencia misma de su causalidad— que de sí está siempre en potencia— por la causalidad del Bien imparticipado, da *realidad* o *existencia* a ese bien. La realidad del *valor es,* pues, la de un *bien finito bajo alguno de sus aspectos,* una perfección o bien del hombre o de las cosas exteriores por relación a este bien al que sirven, realizada por la causalidad espiritual de la inteligencia y de la libertad de la persona humana, con el concurso previo y concurrente de la Causalidad del Bien infinito y como participación suya y que directa e inmediatamente es bien o perfección del hombre *—ser* que le *conviene* o *actualiza* alguno de los aspectos de su naturaleza— en cuanto su realización prepara y conduce a éste a la posesión del Bien infinito, como acto plenamente perfeccionante suyo.

En el orden real el valor se constituye, por consiguiente, como una esencia que no puede existir sino 1) por participación causal extrínseca del Bien imparticipado *—eficiente, final* y *ejemplar—* vale decir, no intrínseca o por emanación, incompatible con la simplicidad y perfección del Acto puro; 2) y a la vez por la acción de la persona o ser espiritual finito, único ser que por la inteligencia puede aprehenderlo como tal y único que por su libertad puede adueñarse de él en cuanto bien, para elegir y decidir su existencia en su propio ser *—ciencia y moral—* en los seres materiales exteriores a su actividad espiritual *—técnica* y *arte—.*

Conviene insistir en que el bien o el valor— y, por ende, también su *aprehensión—* se constituye— aun en su esencia en la Esencia e Inteligencia divina— siempre por referencia al *sujeto* concreto, como *perfección* o *acto* suyo. Y en tal sentido hay *bienes* o *valores* que convienen al *hombre en cuanto hombre* y son, por ende, *esenciales y permanentes;* pero hay *valores* que sólo convienen al *hombre en su situación concreta* y, como tales, convienen a un *artista, a un sabio* o *a un técnico,* y no a otro. Lo cual no quiere decir tampoco

que los valores sean puramente relativos, sino que su *realidad absoluta se constituye por relación al sujeto personal o concreto.*

7. — 2) En segundo lugar, hay una *participación lógica*, que se constituye en el plano de las *esencias*, y, como tal, es de las perfecciones imperfectas o "mixtas", es decir, de las perfecciones que en su propia naturaleza o noción incluyen imperfección o, en otros términos, de las perfecciones predicamentales, las cuales se expresan por conceptos unívocos.

Se trata de una perfección esencialmente imperfecta, *concebida* por la mente con abstracción de sus notas individuantes o, de otro modo, de un *modo universal* y en toda su pureza esencial. Así concebida, con prescindencia de sus realizaciones concretas y contingentes, la esencia aparece como la *esencia en sí, imparticipada* —verbigracia: el *hombre*, por participación del cual a su vez son las esencias concretas— verbigracia Juan es hombre por participación de la esencia del hombre.

Se trata de una participación *lógica*, vale decir, de un modo de *concebir o pensar las cosas*, y no de una participación real, aunque tal *modo de pensar las cosas* se funde en la realidad, que ofrece asidero a él. En efecto, la esencia en sí, por ejemplo de hombre, no existe: en la realidad sólo existen hombres individuales y contingentes: José, María, etc. Pero todos y cada uno de esos individuos son *hombre*, animal racional, bien que identificado éste con la individuación en cada caso. La inteligencia espiritual es capaz de poder captar las notas esenciales —hombre o animal racional— sin las notas individuantes con las que se encuentra identificada en cada hombre concreto; con lo cual la esencia de hombre resulta abstracta y universal en el *modo de ser aprehendida* por el concepto, bien que su contenido o notas esenciales —hombre o animal racional— sea real y esté identificado con cada uno de los individuos. Esta identificación del individuo con el concepto, en cuanto a la *esencia* aprehendida y no en cuanto al *modo abstracto y universal* de aprehenderla, sin que la esencia en sí se agote en ninguno de ellos, hace que los individuos se *conciban —cum fundamento in re—* como esencias que son tales por participación de la esencia en sí, imparticipada; que Juan, por ej., se conciba como hombre por participación de la esencia en sí de hombre; la cual es real en su contenido, pero no en su existencia, pues sólo existe en el concepto de la mente.

Todas las esencias finitas concretas, que *realmente* son por participación de la *Existencia e Inteligencia* divinas, pueden ser aprehendidas abstractamente por el intelecto como esencias en sí, imparticipadas —por el modo abstracto de ser aprehendidas, con prescindencia de su existencia concreta contingente— por participación de la cual son las esencias individuales existentes o posibles.

Los bienes finitos o valores son realmente esencias concretas, las cuales, como tales, también pueden ser abstraídas de su realización individual y contingente y concebidas como valores abstractos, en sí y, en esta forma se presentan realizando en toda su pureza la *esencia* del *valor*. Así de los actos justos reales —existentes o posibles— abstraemos la noción o esencia de *justicia*. Y los actos humanos para ser justos deben ajustarse a la esencia de *justicia*. Tal esencia *no existe* realmente sino en los actos justos; pero en sí misma, como *esencia* abstraida de lo real, es también ella *real*, sus *notas constitutivas son reales;* bien que *no sea real el modo universal y abstracto* con que se la concibe y que, por eso, no se predica de los actos u otros objetos concretos.

Los valores así concebidos son, pues, *reales en lo que* ellos expresan, en las notas constitutivas de la *esencia valiosa*, bien que no lo *sean* en *el modo abstracto o universal, puramente mental*, con que son expresadas por el intelecto.

Los actos humanos y sus objetos deben ajustarse a las exigencias del valor y deben realizar la *esencia real* de éste; y no su *modo abstracto*, que no es real.

Pero la participación en sí misma de los actos respecto al valor universal no es *real;* la *participación real* es la del *bien concreto, en su esencia y existencia, respecto al Bien divino*, ajustándose a las exigencias del Cual la acción humana resulta buena. El *bien concreto o valor* se constituye tal, en cuanto es un *ser* o *acto* que participa del Bien infinito y por eso mismo, conviene o *perfecciona* al hombre en orden a la actualización plena de su ser por la consecución exhaustiva de aquel Bien o Acto puro.

8. — A la luz de lo expuesto se comprende qué son los valores; bienes finitos o esencias valiosas por hacer, intermedias entre el Bien divino y la libertad humana; la cual debe realizarlas o encarnarlas en sí o en las cosas —siempre por participación de aquel Bien— para disponerse al logro de éste. Bienes intermedios que son real y concretamente, los valores pueden ser aprehendidos también de un modo abstracto por la itneligencia, en cuyo caso la realidad sólo está en las *notas esenciales* y no en el *modo abstracto y universal e imparticipado*, con que son concebidos y, por ende, su participación es únicamente *lógica* y no real.

Por no atender a este doble modo como puede ser aprehendido el valor o bien finito en su realidad de bien participado para ser realizado por la persona humana, ya como *esencia valiosa* o buena abstractamente, que *como tal* no es real, ya como *bien real* por

participación del Bien infinito, se han originado no pocas confusiones en la Axiología contemporánea.

Así se afirma, por una parte, el carácter absoluto y trascendente de los valores y, por otra, se les niega realidad, se los reduce a entes ideales. La verdad es que los valores son absolutos y trascendentes al hombre, poseen realidad en sí como bienes reales que son –existentes o posibles–; aunque *el modo abstracto* con que se los concibe y su ser *imparticipado,* no sean reales.

Cuando N. Hartmann afirma que si Dios existiese, estarían de más los valores, como si éstos sustituyesen a Aquél, confunde evidentemente las esencias valiosas o bienes finitos participados, *que realmente son los valores,* con los *valores abstractos* a los que hipostasía y confiere realidad como tales, de un modo análogo al que empleaba Platón con las *Ideas.* Si los valores abstractos son concebidos como realidades *absolutas e imparticipadas* en sí, y, como tales, independientes de Dios, es claro que los valores vienen a sustituir a Dios en el plano práctico tanto moral como técnico artístico. Pero la verdad es que los valores no *existen* de ese modo, sino sólo en el primer sentido, como *bienes* participados, que lejos de sustituir a Dios, *son* precisamente por participación del Bien de Dios, impuestos por Este al hombre como bienes intermedios que lo disponen y aproximan a El.

También cuando se afirma que los valores son *esencias alógicas,* captadas por los sentimientos espirituales –tal como lo hacen Scheler y Hartmann– es verdad que todo bien, aún siendo absoluto y trascendente al hombre, no se constituye tal sino por referencia al apetito y, en el caso del bien específico humano, por respecto al apetito espiritual, que es la voluntad libre del hombre a la que perfecciona –"bien es lo apetecible" (Santo Tomás)–; pero el que se constituya por respecto al apetito, no quiere decir que se aprehenda por el apetito o los sentimientos mismos, los cuales no son capaces de captar nada. Es la inteligencia quien aprehende el valor, es decir, *aprecia* un *ser* como *bueno* por respecto al *apetito* que debe perfeccionar; ya sea sensible, ya sea espiritual, ya sea esencial o propio del hombre, ya accidental o de un determinado hombre concreto. De este modo la inteligencia *estima como valioso* un alimento por respecto a las necesidades fisiológicas de la conservación o desarrollo del cuerpo, así como estima *valiosa* la *virtud* para la voluntad libre. Del mismo modo un artista valorará un libro por su encuadernación o impresión, que un sabio o un literato estima por sus ideas o por su belleza literaria. Pero es siempre la inteligencia quien, por respecto, eso sí, al apetito, aprehende el valor.

9.– Estos bienes o valores pueden ser materiales –el bien de un apetito sensible, por ejemplo–, pero a) tanto su *aprehensión* como b) *su realización es esencialmente obra del espíritu.* Ya dijimos que sólo el espíritu, por su inteligencia, puede *de-velar* el ser como *ser* y, por tanto, el bien como *bien,* el *valor* aun de las cosas materiales. Y sólo el espíritu es capaz también, por su voluntad, de *realizarlo como tal y libremente.* En otros términos, sólo el espíritu es *dueño* del *ser* o del *bien* o *valor,* para apoderarse formalmente de él por su *aprehensión* y por su actividad libre, aunque se trate de bienes o valores materiales. El *bien* o *valor* oculta su *formalidad de tal,* que es *inmaterial* como el ser, con el que se identifica, para toda actividad material. Por eso los seres materiales buscan y realizai su bien, pero no como bien, tampoco proponiéndoselo libremente como tal. O en otros términos, la materia no es dueña del *bien* o *valor* por la conciencia y la libertad.

Lo cual no quiere decir que el espíritu *constituya el valor* y que éste no sea sino por aquél y en aquél. El espíritu no *crea,* sino que *descubre* el valor en la realidad, como objeto trascendente a él, y como a tal *lo realiza.* Lo que aquí queremos subrayar es sólo el carácter *formalmente inmaterial del valor,* como lo es el de la *bondad, unidad, verdad,* es decir, de las propiedades trascendentales o identificadas con el *ser,* también *inmaterial* en sí mismo, que hace que sólo se manifieste y pueda ser aprehendido por el *conocimiento espiritual* y realizado por el *apetito también espiritual de la voluntad libre.*

En su condición de *homo viator,* hecho para ser perfecto con la perfección del Bien infinito, que aún no ha alcanzado, el hombre *necesita* de los valores; necesita *des-cubrir* y *realizar* estos bienes finitos propios de su ser o de los seres corpóreos en cuanto sirven al suyo propio.

Tal actividad espiritual que *de-vela y realiza los valores,* que *intelectualmente capta* el valor –espiritual o material según los casos– y *libremente* lo realiza –libertad que no se opone a la obligación o necesidad moral con que a las veces se impone, que, por el contrario, la supone– es lo que constituye la *actividad cultural* propiamente tal, y sus efectos *son los entes culturales.*

La *cultura,* pues, es el efecto de la actividad espiritual del hombre que no ha alcanzado su Fin o Bien último trascendente ni la consiguiente perfección inmanente o actualización plena de su ser, y que para obtenerla o disponerse a ella, de acuerdo a las exigencias de aquel Bien, va logrando o realizando consciente o libremente los bienes finitos –los valores– en las diferentes zonas de su actividad y de su ser de un modo jerárquico –vegetativo, sensitivo, espiritual, y, en éste, intelectual, moral y religioso– y en los objetos exteriores –los entes útiles de la técnica y los entes bellos del arte– para así disponerse mejor a la obtención de su bien específico humano.

Cultura y valor, por ende, son *correlativos.* Los valores no se *develan* ni se *realizan* sino por la *actividad espiritual cultural* de la persona humana, y a su vez esta *actividad cultural* no puede realizarse ni perfeccionarse —tanto en la inteligencia como en la voluntad libre— sino por los valores como sus objetos. Sin *valor* no hay actividad cultural, y sin actividad cultural no se de-velan ni realizan los valores.

Como estos bienes que la especifican, también la actividad cultural pertenece al *homo viator,* al hombre en camino o en su vida del tiempo; actividad que perfecciona la naturaleza del hombre y de las cosas exteriores en función del hombre, mediante la realización de los bienes finitos o valores impregnándolos así de su espíritu o humanizándolos, a la vez que dispone a la persona humana a alcanzar su meta o perfección plena inmanente por la consecución del Bien infinito trascendente.

Entre el hombre con su mundo circundante como es inicialmente dado por Dios, y el hombre plenamente actualizado por la posesión definitiva del Bien divino, se colocan los *valores, los bienes finitos intermedios* y la *actividad cultural* que los capta y realiza, la cual, especificada por aquéllos, como ellos se diversifica de un modo jerárquico: en *actividad cultural técnica-artística, moral, científica y religiosa* con sus múltiples subdivisiones.

Los *valores* aparecen así en su definitiva realidad como *exigencias de bien,* como bienes finitos por realizar o en potencia, cuya realización impone inmediata o mediatamente la Persona divina a la persona humana, es decir, al ser inteligente y libre y a la vez finito, para su propio perfeccionamiento —científico, moral y religioso— y para el del propio cuerpo y vida inferior y de las cosas materiales exteriores a la propia actividad espiritual, al servicio del hombre en una palabra, para su *cultura,* a fin de disponerlo y acercarlo de este modo a su plena perfección por la posesión del Bien infinito, que aún no ha alcanzado. Tales *valores* realmente constituyen esencias valiosas o bienes realizables o en potencia por participación del Bien infinito; no pueden llegar a ser u obtener de hecho su existencia sino por la actividad espiritual de la persona finita o humana, única capaz de *descubrirlos* y aprehenderlos en su realidad formal trascendente con su *inteligencia* y conferirles realidad actual con su libertad, única capaz de *actividad cultural,* como causa segunda o dependiente en su propia causalidad de la Causa Primera del Bien o Persona divina.

CAPÍTULO XXXIV

ESPÍRITU Y CULTURA

I

LOS CARACTERES DEL ESPIRITU

1. — *La de-velación y posesión del ser por la inteligencia.*

El hombre, que por los sentidos sólo percibe los datos individuales fenoménicos —"esto coloreado", "esto sonoro", etc.—, por su inteligencia de-vela y aprehende el ser trascendente o transsubjetivo. En este acto se hace presente una realidad distinta del sujeto y en cuanto distinta de él: como *ob-jectum.* En otros términos, el acto intelectivo se manifiesta como *intencional,* en una dualidad lúcida o consciente del *sujeto y objeto,* irreductibles el uno al otro, aunque condicionada la aparición del segundo al primero.

Por el acto intelectivo, en que el *ser* del objeto se hace presente en el *ser* del sujeto, el hombre se adueña del *ser* de las cosas y simultáneamente del propio *ser.*

Esta aprehensión o presencia consciente del *ser* trascendente e inmanente, constituye el primer rasgo o manifestación del *espíritu:* de una actividad esencialmente superior e irreductible a la materia en todo sus grados y manifestaciones. Por ella el hombre trasciende enteramente el mundo de los fenómenos y alcanza la transparencia de la *verdad* o manifestación del *ser* —y con ella, la de la dualidad consciente de subjeto y objeto—, que lo coloca por encima de todo el universo corpóreo: únicamente él es dueño del *ser,* ya que no sólo *es* sino que *sabe que es* y sabe que *las cosas son.*

2. — *La posesión del ser por la libertad.*

En la gama de los seres materiales, desde los inorgánicos y los vivientes inconscientes hasta los animales que conocen y apetecen las cosas que asimilan pero sin de-velar ni alcanzar el *ser,* "la cadena

del determinismo se alarga, pero no se rompe", dice magistralmente Bergson. Ninguno de ellos es dueño de su actividad.

En cambio, bajo la visión del *ser*, de la inteligencia, la voluntad se proyecta necesariamente sobre él como bien o apetecible, en el sentido de que nada puede ella apetecer sino bajo esa noción de bien, que no es sino el *ser* en acto o pefección. En esa amplitud infinita de este objeto que necesariamente la especifica, radica la raíz de la *libertad* de la voluntad. Frente a cualquier ser o bien finito la voluntad es capaz de apetecerlo en cuanto participa del bien, en cuanto es *un bien*, pero puede no quererlo o querer otro bien, incluso opuesto a él, porque no es el *bien*, no agota la infinitud del bien.

La libertad surge de este juicio práctico de indiferencia y consiste en la posibilidad activa o dominio sobre la propia actividad para *querer o no* un bien o para querer otro bien, hasta opuesto a él.

La libertad no es indiferencia pasiva –capacidad de recibir una u otra determinación– como la que posee la materia, sino todo lo contrario: una *indiferencia activa*, capaz de autodeterminación: no una indeterminación por pobreza, una capacidad indeterminada o *potencial*, sino por *riqueza* o acto, que incluye la capacidad de autodeterminarse por uno u otro acto, especificado a su vez por uno u otro objeto.

A diferencia y en oposición al ser material, determinado en toda su actividad de un modo necesario y capaz sólo de ser determinado pasiva o potencialmente, el hombre, únicamente él, precisamente por su *espíritu*, es capaz de un apetito, la voluntad, de autodeterminación. La voluntad no sólo posee su actividad, sino que la posee en múltiples posibilidades de realización, tanto sobre las cosas como sobre su propio ser.

De este señorío sobre la propia actividad brota la capacidad de modificar y enriquecer la acción y el ser de las cosas. Sin romper el determinismo de las leyes naturales que la rigen, por su libertad el hombre es capaz de introducir en ellas modificaciones, que canalizan su actuación hacia la consecución de nuevos bienes, inalcanzables en el ámbito de su acción natural. También sobre la propia actividad espiritual de su inteligencia y de su libertad es capaz de imprimir modificaciones estables o *hábitos*, que la enriquecen con la capacidad de ordenarse de una manera estable a su respectivo bien.

3. – *El hombre, Imago Dei.*

Por la actividad *intelectiva y volitiva*, esencialmente distinta y aún opuesta e irreductible a la de la materia y, en tal sentido *espiritual*, el hombre se adueña de un modo inmaterial o intencional del *ser* trascendente y del *ser* inmanente, mediante el *conocimiento* y la *libertad*. Por la aprehensión intelectiva y por la libertad se adueña del ser y actividad propios y del ser y actividad de las cosas. Esta *lúcida* y *activa posesión* de su actividad y de su ser inmanente y del ser y actividad trascendente de las cosas, lo constituyen al hombre en *persona*.

De aquí que si el ser de los entes materiales es un *"vestigio"* o manifestación del Ser de Dios, el ser espiritual del hombre es la imagen de Dios *(Imago-Dei)*, porque participa de la Inteligencia y Libertad divinas, por esta actividad intelectiva y libre, con la que es capaz de conocer y amar al mismo Ser de Dios y también de continuar y ampliar la obra de Dios con la *cultura*.

Unicamente por el *espíritu* –inteligencia y libertad– del hombre, el *ser* puede ser *de-velado y acrecentado*, puede llegar a ser *cultura*.

II

LA CULTURA

4. – *El alcance de la creación cultural.*

El hombre se encuentra en su circunstancia geográfica e histórica, sin que se haya autoelegido en su ser ni tampoco haya elegido ni causado el ser de las cosas, en que se encuentra. El *ser* propio y el de las cosas naturales son anteriores al dominio de la intelección y de la libertad.

Sin embargo, a diferencia de los seres materiales sumergidos en la inconciencia o en la penumbra de los conocimientos fenoménicos de los sentidos y sujetos a la vez al determinismo necesario de las leyes naturales –físicas, químicas, biológicas e instintivas–, sólo el hombre, por su *espíritu*, logra aprehender y modificar libremente la actividad y el ser de las cosas y del yo y crear un mundo nuevo: *la cultura*.

Esta es el enriquecimiento del ser de las cosas y del propio ser humano mediante la actuación del *espíritu;* porque únicamente el espíritu, por su actividad *inteligente y libre*, es capaz de descubrir y forjar y luego infundir en el ser de las cosas y en el propio ser nuevas formas de *ser* que lo perfeccionan y enriquecen más allá del ser naturalmente dado.

Esta nueva realidad creada por el espíritu –a través de las manos o de los instrumentos, cuando se trata de modificación de los seres materiales– mediante la transformación conscientemente

elaborada y libremente infundida en los entes del mundo y en el propio del hombre, constituye la *cultura.*

5. — *La cultura, expresión encarnada del espíritu.*

La obra organizada por la cultura *trasunta y remite* siempre al *espíritu* que la engendra, porque en la factura cultural —material o espiritual en su realización— se expresa siempre la *intención y el fin* que el espíritu se ha propuesto en esa realización y, por eso, hay en ella algo esencialmente superior al ser naturalmente dado en que se instaura. Así en las formas con que ha sido labrada una piedra para cortar y en la manera con que han sido transformados y combinados un conjunto de elementos naturales para constituir una máquina, se *expresa* y está como *encarnada* la *intención y el fin* que el espíritu se ha propuesto en su creación, y que trasciende esencialmente a las modificaciones o formas materiales introducidas para lograrlos.

Por eso también, el único capaz de de-velar y comprender la *cultura* en su sentido y alcance propio, en aquello en que esencialmente supera a los entes naturales con que está elaborada y que precisamente los eleva al nivel de *cultura,* es el espíritu. Unicamente un ser *inteligente* es capaz de captar cabalmente aquello que en los seres naturales ha impreso y expresado y ha querido lograr otro espíritu *inteligente,* porque el significado e intención impresa en los entes naturales es de *índole espiritual* y está por encima del ser natural en que se encarna.

Este mundo interior del espíritu creador, encarnado en la expresión cultural, permanece enteramente oculto para cualquier otro ser que no sea *espiritual,* otro que el hombre, el *único,* quien a través de las formas impresas por el otro ser espiritual, otro hombre, en los seres naturales, es capaz de des-cifrar y comprehender su *mensaje, su significación y su finalidad.*

La cultura se constituye así en el vehículo con que, a través de los seres naturales *intencionalmente modificados* por el hombre creador de la cultura, los seres espirituales, las *personas,* son capaces de comunicarse y ayudarse.

El hombre es, pues, el destinatario de la cultura, no sólo en cuanto es el único capaz de comprehenderla con su inteligencia, sino también en cuanto es el único capaz de *aprovecharla con su libertad.* El hombre no sólo puede llegar a comprehender cómo está hecha y para qué sirve una máquina, sino que es también capaz de emplearla libremente para obtener los fines para los que está hecha, o sea los fines para los que la elaboró su inventor y su fabricatne.

En síntesis, la cultura es la realidad creada por un espíritu, que por ser finito y creado, es incapaz de crear algo desde la nada absoluta; pero, sin embargo, por ser *espíritu,* es capaz de dar origen a un nuevo mundo estructurado sobre los entes naturales, mediante su *transformación* o cambios introducidos en ellos, para alcanzar nuevos bienes que no ofrecían por sí solos los seres naturales.

La cultura engendra un enriquecimiento del ser en las cosas y en el propio hombre, por la introducción de *nuevas formas* —a través de las manos o de los instrumentos, cuando se trata de seres materiales, sin excluir el propio cuerpo y vida material humana— realizada por el espíritu del hombre, por su *inteligencia y su libertad.*

Por eso también, únicamente otro ser espiritual, otro hombre, es capaz de de-velar y comprehender un ser cultural con su inteligencia y emplearlo para los fines con que ha sido elaborado, con su decisión libre.

Ese *plus* que el espíritu introduce en los seres materiales o en el propio ser humano para enriquecerlos y que constituye la *cultura* o el *humanismo,* es logrado por la introducción de nuevas *formas* —accidentales o substanciales, según los casos— en los seres naturalmente dados con que se obtienen los fines o bienes que el espíritu se ha propuesto alcanzar en ellos, pero más allá de sus capacidades puramente naturales.

La cultura se presenta, pues, como una continuación de la acción creadora de Dios. Con su espíritu el hombre ha recibido de Dios la capacidad de añadir algo, de enriquecer o perfeccionar lo que Dios ha hecho en él y en el mundo.

6. — *Los bienes propios de la cultura*

El espíritu está esencialmente orientado por su inteligencia a la *verdad,* por su voluntad al *bien.* El bien apetecido puede existir o no: se trate ya de un bien existente por obtener, ya de un bien no existente por hacer —*bonum obtinendum* o *bonum efficiendum,* según la expresiva frase de Santo Tomás—.

Cuando la voluntad, dirigida por la inteligencia, libremente quiere dar existencia a un bien que no existe, en las cosas o en el propio ser, realiza *cultura.*

La acción creadora del bien en las cosas o en el propio ser material del hombre, que realiza la intervención libre de la voluntad, a través de los órganos o instrumentos materiales, constituye la cultura del *hacer técnico y artístico,* según que el bien buscado sea lo *útil* —*medio para* obtener un bien— a lo *bello.*

En cambio, la acción que intenta obtener el *bien en el propio ser de la acción libre,* mediante la creación de los hábitos buenos o *virtudes,* con los que la voluntad quede enderezada permanente-

mente hacia la consecución del bien del hombre, es decir, al bien *honesto o humano,* constituye la cultura del *obrar moral.*

Finalmente, la búsqueda de instaurar en la inteligencia una facilidad permanente, un *hábito,* de razonar rectamente, es decir, de acuerdo a las exigencias de la verdad objetiva, constituye la cultura del *contemplar o* de la *inteligencia,* con la cual ésta puede ordenarse habitualmente a la búsqueda de la verdad, evitando los peligros de los sofismas y de los consiguientes errores.

El bien de las cosas, el bien *útil o bello,* el bien de la voluntad, el bien *honesto o moral,* y el bien de la inteligencia, el *bien de la verdad,* logrados por el *hacer, el obrar y el contemplar,* enriquecidos por los hábitos o facilidades impresas en ellos, que de un modo permanente los disponen –y en el caso de las *virtudes,* también inclinan– al logro eficaz de tales bienes, constituyen el *tesoro de la cultura* en los diferentes sectores de la actividad humana y también en los seres de las cosas en cuanto dependen de aquélla y son transformados por ella para el bien del hombre.

7. – *La cultura en su sentido más riguroso.*

La cultura propiamente tal reside más en el enriquecimiento de los *hábitos* de la técnica y del arte, de las *virtudes morales* e *intelectuales,* con que el espíritu, a través de la inteligencia y de la voluntad, se enriquece y adquiere la inclinación permanente para *obrar o hacer bien* su propia actividad o las cosas, respectivamente –enriquecido este *hacer* a su vez por los hábitos manuales en el buen uso de los instrumentos, cuando se trata de la actividad cultural sobre la materia– que en los bienes mismos logrados por la actuación del espíritu. Esta actuación en las cosas o en el propio ser humano del espíritu, en busca de un bien, engendra los *bienes de la cultura.* Pero en suprema instancia, más que en estos bienes, la cultura reside en el *espíritu* mismo *enriquecido* con los *hábitos o capacidades* adquiridas por la propia acción del espíritu, y que le confieren el dominio y la facilidad permanente para obtener con perfección los *bienes de la cultura.* Precisamente la posesión de tales hábitos enriquecedores del espíritu para elaborar la cultura en las cosas y en el propio ser humano, hacen del que los posee un *hombre culto,* es decir, un *artesano,* un *artista,* un *santo* u *hombre honesto y bueno,* un *sabio* y un científico.

8. – *Organización jerárquica de la cultura y de sus bienes.*

Para que los bienes de la cultura sean verdaderamente tales y, más todavía, para que lo sea la misma actividad cultural que los engendra, es menester que el bien de la técnica y su actividad

se subordinen al bien de la belleza y del quehacer artístico, porque el *medio* debe subordinarse al *fin.*

En segundo lugar el bien y la actividad de ambos –del *hacer técnico y artístico*– han de subordinarse al bien y a la actividad moral, del *obrar* humano, porque todos los bienes materiales y la actividad que los engendra han de servir a la actividad espiritual específica del hombre, por la que éste se perfecciona. Finalmente dentro de los bienes y actividades espirituales, el *bien y la actividad moral* o de perfeccionamiento humano como tal, ha de subordinarse al *bien de la verdad de la inteligencia* que la capta, porque, a través de la contemplación intelectiva y desinteresada de la verdad, en la inmanencia de este acto aprehendente, se alcanza la posesión intencional del ser trascendente y, en última instancia, del Ser trascendente divino, con el que se actualiza y se logra la plenitud del ser humano y se alcanza su consiguiente felicidad.

9. – *Sentido temporal e histórico de la cultura.*

La *belleza,* la *bondad* y la *verdad* son las metas o valores supremos del espíritu, en cuya búsqueda inteligente y libre crea él la *cultura* o *humanismo:* como una consecución o realización limitada, temporal e histórica de los mismos, en su vida terrena, en busca y camino de una consecución plena de la *Belleza, Bondad* y *Verdad* infinitas, más allá del tiempo y de la historia. En efecto, la meta suprema del espíritu humano no es ésta o aquélla belleza, bondad o verdad, sino la *Belleza, Bondad* y *Verdad;* y en virtud de esta búsqueda incoercible y quemante de estas metas infinitas –que se identifican con el Ser infinito de Dios– el hombre no se agota jamás en la realización de lo útil y de lo bello, –propio de la *técnica,* la *economía* y el *arte*– y no se contenta nunca con el bien humano alcanzado –en la *moral*– y no se detiene tampoco en la conquista de la verdad, obtenida –en las *ciencias* y la *filosofía,* y también en la *teología,* en un orden cristiano–.

La cultura se ubica en el *tiempo histórico,* tiene como sujeto activo y creador al *homo viator,* al hombre temporal e histórico, en busca incesante del *bien útil,* de la *técnica* y de la *economía,* del bien de la *belleza* del *arte,* del *bien humano u honesto de la moral* y del bien de la *verdad en las ciencias y la filosofía.*

Sin embargo, sólo con la Verdad, Bondad y Belleza infinitas, como metas supremas y ultratemporales del espíritu inmortal del hombre, cobra sentido la búsqueda y realización finita incesante e insaciada de tales bienes en el *tiempo* y la *historia,* en una palabra, cobra sentido la *cultura o el humanismo.* Esta se ubica, pues, entre un hombre, tal cual es naturalmente dado en el tiempo –*terminus a quo*– y un hombre, tal como debe llegar a ser en su reali-

zación plena, más allá de la vida del tiempo *—terminus ad quem—*.

La cultura logra su más hondo sentido como un recorrido temporal e histórico del espíritu finito y encarnado en el tiempo en búsqueda azarosa del Espíritu infinito, más allá del tiempo y de la misma cultura. Esta, pues, no es sino el perfeccionamiento sin tregua ni descanso, del propio ser humano, y de las cosas externas con relación y subordinación a él, realizado en el tiempo y la historia por el espíritu finito en el tiempo, en búsqueda de una meta o Bien infinito, que desde más allá del tiempo y de la historia lo mueve y determina. La cultura es, por eso, una participación de el Bien infinito, finita e históricamente realizada en el tiempo. Por ese Bien logran categoría de bien todos los bienes o valores de la cultura, que constituyen, por eso mismo, una aproximación y una preparación para su consecución definitiva más allá de la cultura misma. En esta perspectiva de un Bien o Valor infinito, como Meta o Fin, que desde más allá del tiempo y la historia mueve al espíritu finito del hombre a su búsqueda incesante y sin término, la cultura alcanza su cabal significación, como el camino recorrido en el tiempo y la historia por el *homo viator* para acercarse más y más a aquel Bien.

10. *Esencia y existencia de la cultura.*

Por eso también, las realizaciones históricas finitas de la cultura no agotan nunca la capacidad del espíritu para nuevas e incesantes creaciones, precisamente porque ninguna de ellas agota o realiza plenamente el Bien o Valor infinito, que, desde más allá del tiempo y la cultura lo mueve, y por cuya posesión, consciente o inconscientemente el hombre actúa en las realizaciones culturales. De aquí que el espíritu vuelve una y otra vez —a través de la pequeña historia personal o de la grande historia de los hombres— a intenetar nuevas formas de realización de los bienes de la cultura, tanto en la técnica, la economía y el arte, como en la moral, las ciencias y la filosofía. Ningún auténtico artista, santo o sabio se ha detenido en el camino de la realización de sus bienes o valores respectivos; al contrario, después de logrado un bien determinado —una obra artística, un nuevo grado de perfección moral, una nueva conclusión científica o filosófica— surge más exarcebado el anhelo del Bien infinito, —bajo alguna de sus facetas de Verdad, Bondad, Belleza— que lo lleva a insistir una y otra vez, y con intensidad y elevación creciente, en la realización de nuevos bienes. Ningún hombre de *cultura —artesano, artista, sabio o santo—* se encuentra satisfecho con el bien logrado; y cuanto más ha avanzado en el camino de conquista de su bien o valor respectivo, más y más exacerbado surge en él el ansia de lograr nuevas y más perfectas

realizaciones. Las vidas de los grandes artistas, de Miguel Angel por ejemplo, son aleccionadoras a este respecto. Esta es la raíz desbordante de donde surgen los cambios en las *encarnaciones* de esos bienes en las distinstas épocas y en las distintas personas: la raíz que engendra los cambios de *formas y estilos* en el arte, las *nuevas manifestaciones* de la virtud frente a nuevas circunstancias, las nuevas conquistas y realizaciones de las ciencias, las técnicas y la economía, de acuerdo al desarrollo y posibilidades nuevas de cada época, y las nuevas formulaciones y problemáticas de la filosofía frente a un mundo de mutación.

Los mismos valores, inmutables en su esencia, como la Belleza, la Bondad y la Verdad, de las que participan, se realizan en nuevas y cambiantes formas o *encarnaciones*, de acuerdo a las nuevas situaciones y oportunidades traídas por el cambio. Esta transformación incesante de las formas *existenciales* o concretas de la cultura, es inagotable, precisamente porque las realizaciones culturales son *finitas*, incapaces de agotar el Bien o Valor infinito, del que participan y que desde la trascendencia ultratemporal, las mueve y determina.

Lo importante en este punto, no es tanto señalar esta posibilidad de cambio de formas, que son evidentes por la misma experiencia histórica y a priori por la razón apuntada de su finitud; como la permanencia o *inmutabilidad de los bienes o valores esenciales*, que deben reconocerse siempre —lo verdadero, lo bueno u honesto y lo hermoso— en las realizaciones concretas, para que sean realmente obras de cultura. Porque, como ya advertía Aristóteles a la tesis de Heráclito, para que un ser cambie o *llegue a ser otro*, algo de él debe permanecer, porque sin esta permanencia no hay cambio. Y en los entes culturales lo que permanece es precisamente el bien o valor de verdad, bondad y belleza que encarnan.

De este modo podríamos concluir que hay una cultura *esencial*, una *creación humana de bienes o valores permanentes* en las cosas y en el propio hombre, pero que tal creación cultural esencial se *realiza en múltiples e inagotables formas*, en *incesantes encarnaciones o culturas* personales e históricas.

CAPÍTULO XXXV

PERSONA Y CULTURA

1. *El espíritu, nota específicamente constitutiva de la persona.* —A diferencia de los seres materiales, por su espíritu el hombre no sólo *es* en medio de otros seres, sino que es *inteligente —lee dentro o de-vela el ser—* sabe *que él, el mundo y Dios son* y es capaz además de descubrir lo que estos seres son: su *esencia;* y es también *libre,* es decir, posee dominio sobre su propia actividad, es capaz de modificar con ella su ser y el ser de las cosas de acuerdo a los fines que él mismo se propone. En otros términos, únicamente el hombre, *por su espíritu,* posee un doble *señorío* sobre su actividad y su ser y sobre otros seres: el *de de-velar y aprehender el ser* inmanente y trascendente de una manera consciente en su acto intelectivo, y el de *modificar al mismo* para lograr nuevos bienes no dados por la naturaleza, mediante su actividad libre.

Este doble dominio de su actividad y de su ser, por la *conciencia* y la *libertad,* que tiene su raíz en el espíritu, confiere al hombre su carácter de *persona.* El hombre es persona, porque, además de existir como substancia completa, en sí o separada de todo otro *—nota genérica—* tiene *conciencia* de su ser y dominio sobre su propia actividad por la *libertad —nota específica—. La conciencia* o aprehensión consciente de su ser como tal se logra mediante la aprehensión del ser circundante; y la *libertad se ejerce* no sólo sobre su propia actividad volitiva, sino, mediante ésta, sobre otros sectores de actividad y sobre su mismo ser, y a la vez sobre la actividad del ser de los entes mundanos.

Su apertura cognoscitiva y volitiva hacia el *ser* —trascendente e inmanente— conduce a la persona hasta el *Ser* de Dios, como a suprema instancia ontológica y como a su Bien supremo y último Fin; desde el cual cobra sentido y vigor la norma y obligación moral —como exigencias o *deber-ser*— que encauza la actividad libre y, mediante ella, toda la actividad del ser mismo del hombre, hacia Dios. Por su *actividad inteligente y libre* la persona descubre su ordenación esencial a la Verdad y Bondad de Dios, y encuentra

en este destino divino de su ser, el fundamento de sus obligaciones y derechos, que ninguna autoridad humana tiene poder de conculcar. En última instancia, el hombre es *persona*, es decir, un *ser espiritual* y, por eso, *inteligente y libre, porque está hecho para Dios.*

2. *El mundo de la Cultura.* – El ser y vida espiritual hace capaz a la persona de perfeccionar o *acrecentar el ser* o bien de las cosas y el suyo propio. La acción conjunta de su inteligencia y voluntad dan origen a *un nuevo mundo,* el cual es, por eso, el propio de la persona y que es el de la *cultura o humanismo.*

La cultura no surge de la nada, como el mundo que Dios crea: supone el ser y actividad del hombre y de las cosas, que, bajo la acción espiritual inteligente y libre de la persona, es *transformado* y convertido en un *mundo nuevo,* en que el ser o bien es *acrecentado* para bien de la persona misma. La cultura es la continuación de la creación de Dios, por el hombre, que por su espíritu, es *imagen* del Creador.

A diferencia de los demás seres que actúan de acuerdo a leyes necesarias, que los conducen al bien o perfección propia, y al servicio del hombre a que Dios los dirige, sin salirse nunca de esta órbita ordenada pero sujeta al *determinismo causal,* el hombre, por su *inteligencia* es capaz de des-cubrir el ser o bien de las cosas y del propio ser y las relaciones de medio a fin que las vinculan; y por su *voluntad libre* es capaz de elegir y poner en acción los medios para obtener nuevos fines que se propone y transformar con ellos su propio ser o el ser de las cosas en vistas a conseguir su propio bien.

Tal actividad, que nace del espíritu y cambia los seres para perfeccionarlos, que acrecienta el bien de la naturaleza, incluyendo la naturaleza del propio hombre, es la *cultura o humanismo.* Ella no sólo tiene su *causa eficiente* sino también su *causa final en el espíritu. El espíritu la produce y el espíritu es el destinatario final. Y como la persona es tal por el espíritu, la persona es el principio y el fin de la cultura.*

La cultura es, pues, el mundo que la persona crea para su propio bien personal, es el mundo que elabora con las demás personas a fin de poder desarrollar más adecuadamente los distintos aspectos materiales y espirituales de su actividad y de su ser de un modo jerárquicamente orgánico, de acuerdo a su Fin divino. La cultura es el mundo que la persona –sólo ella– crea para nutrir y perfecionar su ser personal en orden a la consecución de su Bien o Fin definitivo. De aquí que ese mundo de la cultura sea ignorado o desconocido por los demás seres, que no lo pueden *elaborar,* ni *conocer* ni *usufructuar.*

La persona no puede actuar con su inteligencia y su libertad

sobre sí misma y sobre las cosas sin realizar *cultura;* y no puede realizar *cultura* sin *la actuación de su actividad espiritual. No hay persona sin cultura, ni cultura sin persona.*

3. *Los sectores de la cultura*: 1) *técnica y arte.* – La primera incidencia de la actividad espiritual de la persona se realiza sobre los *objetos materiales,* a los que transforma para hacerlos *útiles o bellos* o ambas cosas a la vez. La actividad personal que modifica los seres materiales para lograr en ellos el bien de la *utilidad,* es la *cultura técnica;* la que los transforma para obtener el bien de la *belleza,* es la *cultura artística.* Ambas son fruto y expresión del *espíritu,* aunque el bien logrado resida en los objetos materiales. Con esta actividad el espíritu *acrecienta el ser o bondad* de los seres materiales, logra en ellos bienes que por su ser y actividad natural no poseían o no lo poseían en tal grado. El mundo acrecienta su ser con el ser de la utilidad y la belleza, bajo la acción espiritual y cultural de la persona, que continúa así la acción creadora de Dios.

La norma para juzgar la bondad de tal actividad técnica y artística se funda en la *utilidad o en la belleza* que se logra por ella. La actividad técnica y artística es *buena o mala,* de acuerdo a que esté ordenada o no a su fin y en la medida en que lo está. La actividad técnica y artística se regula por esta norma, y en sí misma no es buena o mala por su conformidad con la norma moral o del bien humano. Esto quiere decir que la actividad técnica y artística es autónoma, tiene su propia regla.

Autónoma en su órbita y fin propio, no es sin embargo independiente del orden moral o humano, pues toda ella con su fin está ordenada al bien del hombre y, consiguientemente, no será *auténticamente cultura,* si no se ajusta a la norma moral. Los bienes de la técnica y del arte son realizados por la persona para su propio bien.

4. *Los sectores de la cultura*: 2) *la moral.* – El segundo sector de la cultura nace del espíritu e incide en el propio espíritu, en la actividad libre, para transformarla y acrecentar su ser o bien, ajustándola a las exigencias o deber ser de la norma moral, que las expresa como exigencias del último Fin divino para su consecución.

Esta segunda acción cultural perfecciona o acrecienta el ser o el bien del propio hombre. A diferencia de la actividad técnico-artística, que transforma al hombre en un *buen artesano* o en un *buen artista* –pintor, escultor, etc.– *bueno como artesano o como artisa,* la actividad moral transforma al hombre en un *hombre bueno, bueno como hombre.* Comprende el perfeccionamiento hu-

mano en todo su ámbito individual y social y, dentro de éste, el familiar, político y jurídico.

El perfeccionamiento humano o moral se logra más que con actos esporádicos, con la creación de los hábitos o *virtudes* con que de una manera permanente la voluntad libre queda capacitada e inclinada a obrar el bien y liberada así en gran manera de su capacidad e inclinación para hacer el mal. Esta bondad creada en el hombre por la cultura moral es esencialmente superior a la anterior, como lo espiritual es superior a lo material, como el hombre lo es al mundo.

5. *Los sectores de la cultura*: 3) *el orden teorético.* — Finalmente la cultura puede incidir en la facultad intelectiva para su perfeccionamiento. La inteligencia, esencialmente hecha para develar el ser o verdad de las cosas en toda su infinita amplitud, puede desviarse fácilmente por los caminos del error. La acción de la cultura en este sector consiste ante todo en enriquecer el ser de la inteligencia con los *hábitos* de la sabiduría y de la ciencia, con los cuales aquélla queda capacitada para actuar con seguridad en el raciocinio o pasos que conducen a la verdad, sin desviarse por las sendas del error.

6. *El orden jerárquico de la cultura.* — El enriquecimiento de la actividad humana, que transforma y acrecienta el ser de las cosas, el ser de la voluntad libre y el ser de la inteligencia y, mediante éstas, el ser mismo del hombre, para que sea realmente *cultura* o perfección humana tiene que desarrollarse de una manera jerárquicamente organizada, de modo que el bien del primer sector esté al servicio del segundo, y éste a su vez al servicio del tercero, sector por el cual el hombre se abre a la trascendencia y logra posesionarse de la verdad y, en definitiva, de la Verdad de Dios, Bien y Fin supremo del hombre.

Desde que un sector de la cultura se desarrolla con independencia de los otros y, consiguientemente, se desarticula del bien total del hombre, deja de ser perfeccionamiento humano y, por eso mismo, deja de ser cultura.

Tal la situación de la cultura en el mundo actual. El fin que se propone gran parte de los hombres es el bienestar material, todo su esfuerzo se concentra en la técnica y en la economía y en la ciencia en cuanto se subordina a éstas. Se trabaja para vivir con mayor comodidad y gozar de los sentidos. El desarrollo de los grados superiores del espíritu: el arte y sobre todo la moral, la investigación y contemplación de la verdad en sus grados desinteresados de la ciencia y principalmente de la Filosofía y de la Teología, son apenas cultivados por pequeños grupos y en muchos casos

por caminos descarriados, y desconocidos, cuando no despreciados, por una gran parte de los hombres. Los grados desinteresados de la cultura, que hacen a la perfección de la persona misma en su ser espiritual, tales como el cultivo de la verdad, del bien y de la belleza y el ejercicio de la actividad religiosa, que en la cima del espíritu unifica todos aquelos grados en la adhesi6n amorosa al Bien inifinito de Dios, se han extinguido casi totalmente en una gran masa de los hombres.

De ahí la paradoja de un mundo inmensamente desarrollado en los grados materiales de la cultura —la economía y la técnica y las ciencias a su servicio—, pero que ha perdido el sentido y el camino de la *auténtica cultura o humanismo;* y por eso mismo, paradojalmente ha engendrado una economía, una técnica y una ciencia, que, desarticuladas del orden moral y humano, vienen a resultar al final realmente inhumanas; una abundancia y acumulación de bienes materiales, y a la vez una multitud creciente de hombres que carecen de los medios indispensable para una vida digna de la persona humana.

Misión de la Filosofía y de la Teología cristiana es señalar con vigor el orden jerárquico de la cultura, con sus sectores superiores del cultivo desinteresado de los bienes del espíritu, para la restuaración de una verdadera cultura de la persona humana en sí misma y en su vida social. Porque sólo mediante esta organización jerárquica podrá el hombre encontrar el ambiente para su perfeccionamiento integral, auténticamente humano. En una palabra, se trata de que la cultura sea un *verdadero humanismo* o perfeccionamiento del hombre, dentro del cual la economía y la técnica con todos los bienes materiales por ellas obtenidas estén realmente al servicio de la comunidad de las personas.

Porque la cultura es el mundo que la persona crea para acrecentar o perfeccionar su propia actividad y su propio ser o bien —o el ser o bien de las cosas en función del propio bien humano— de una manera integral, que logra su cima en el perfeccionamiento de su vida espiritual de persona humana. Sólo entonces la cultura es verdaderamente *cultura o humanismo*: *desarrollo humano del hombre.* Con ella y gracias a ella la persona acrecienta su vida y su ser, se perfecciona como persona y, mediante tal perfeccionamiento, se ordena a su supremo Bien trascendente y divino, y se prepara así en la vida terrena para el logro de la actualización perfecta de su actividad y de su ser, para el logro de su plenitud personal, en la posesión definitiva de ese Bien, en la vida inmortal.

7. *Carácter temporal y significación eterna de la cultura.* — La cultura es, pues, *temporal* y, como tal, efímera: se ubica en la vida del tiempo entre el hombre naturalmente dado en el comienzo

de su existencia y el hombre como debe llegar a ser en la eternidad con la posesión del Bien infinito. La cultura cesa con la muerte para dar lugar a la vida definitiva e inmortal de la persona: *ésa es su fragilidad.* Pero a la vez la cultura prepara al hombre para la consecución de su meta definitiva divina más allá de la vida presente: *ésa es su nobleza.*

Transitoria como la vida terrena, la cultura —cuando ella es verdadera cultura o desarrollo integral del hombre— dispone y conduce a éste a la *plenitud definitiva* de su vida y de su ser, donde cesa el desarrollo humano con el de la cultura misma.

8. *La cultura o humanismo sólo realizable como cultura o humanismo cristiano.* — La cultura, como desarrollo jerárquico de los diferentes aspectos de la vida humana en su unidad orgánica, mediante la realización de los valores de la persona humana, sólo puede lograrse como *humanismo cristiano.* Porque así como el hombre está colocado en una imposibilidad moral para conocer por sus propias luces naturales las verdades fundamentales necesarias para la organización ordenada de su vida —Dios, la ley natural, la vida inmortal, etc.— sin ayuda de la Revelación cristiana, también lo está para adecuar por su propio esfuerzo su conducta y su vida con las exigencias de esas verdades, sin la ayuda de la Gracia de Dios, que ilumina su inteligencia y conforta su voluntad. El orden natural y la cultura , el humanismo que lo instaura, es imposible de *de-velar* por la inteligencia y *realizar* con la voluntad libre, sin la ayuda sobrenatural de la gracia que *ilumina* a la inteligencia y *conforta* a la voluntad. En tal sentido, la cultura o humanismo, el desarrollo de la persona humana, individual y socialmente, en su vida y ser interior y en las cosas exteriores en relación con ella, culminando en su perfección espiritual, aunque *humano y de orden natural en su esencia,* únicamente puede lograrse en su *existencia concreta mediante la acción sobrenatural de la gracia* de Dios, que normalmente se confiere en el Cristianismo, en la *Iglesia* o, brevemente, sólo puede lograrse como *humanismo cristiano.*

CAPÍTULO XXXVI

LOS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DEL ORDEN MORAL

I

INTRODUCCION

1. *El carácter inmanentista y amoral de la Filosofía Contemporánea.*

La Filosofía Moderna se ubica bajo el signo de la *inmanencia.*

Por un lado, el *Racionalismo* o exaltación de la inteligencia con desmedro de la experiencia, está representado por Descartes, quien con el *cogito,* como fundamento de toda su filosofía, encarna el *nuevo espíritu* de la Edad Moderna. La Filosofía Medieval centraba la inteligencia en el *ser trascendente* y, en definitiva, en el Ser de Dios y con él nutría la vida del espíritu. Frente a ella, Descartes fundamenta su Filosofía en el pensamiento personal: en él cimenta el ser propio, el Ser de Dios y el ser del mundo. Conforme a la duda metódica universal, adoptada al comienzo de su Filosofía, Descartes no hubiese podido alcanzar el ser trascendente y menos aún el de Dios: debía haber quedado encerrado en la inmanencia de su propio pensamiento o duda. Los filósofos posteriores, Spinoza sobre todo, se encargarán de llevar las premisas racionalistas de Descartes hasta el *Monismo Panteísta,* que destruye y hace imposible toda trascendencia al diluir el ser creado en el Ser de Dios y el Ser de Este en una Sustancia impersonal.

Por el otro extremo, el *Empirismo* o exaltación de la experiencia sensitiva con desmedro y hasta con la negación del objeto y valor propios de la inteligencia, como conocimiento esencialmente superior al de los sentidos, centrados en el *ser* trascendente, está representado por Hume, quien encarna el *espíritu* de la Edad Moderna en esta dirección. Negada la inteligencia y su objeto, el *ser,* sólo restan las aprehensiones fenoménicas sensibles, despojadas de ser. Unicamente queda un conjunto de apariencias objetivas

representadas en una apariencia subjetiva. El ser trascendente del mundo, del yo y de Dios desaparecen del objeto del conocimiento: sólo resta una *inmanencia puramente fenoménica,* vacía de *ser* y, en defintiva *nihilista.*

Kant intenta integrar nuevamente los datos de la sensibilidad con el concepto en la *síntesis a priori*; pero, al despojar al concepto de su objeto, el *ser trascendente* –que queda más allá del alcance válido de aquél– lo reduce a una *forma pura o trascendental,* cuya función es *objetivar* los fenómenos sensibles. Una vez más el conocimiento queda *clauso en una inmanencia,* en que la objetividad es puramente fenoménica sin alcanzar la trascendencia real.

Después de Kant se escinde la *síntesis a priori* en una doble dirección: la del *conceptualismo trascendental* y la del *positivismo sensible,* vacío de conceptos, y reaparecen así el *idealismo y el empirismo,* que reinciden en la *inmanencia* ahora *trascendental,* y en la *inmanencia fenoménica,* respectivamente. Todo *ser,* trascendente e inmanente, está suprimido.

En esta *Filosofía inmanentista,* la moral objetiva, que se impone de un modo absoluto a la conciencia personal desde la trascendencia, pierde su fundamento. Unicamente resta una *moral,* o bien *autónoma* o bien *utilitarista* –en la posición *idealista* o *positivista,* respectivamente–, pero que, en ambas posiciones, emerge de la inmanencia subjetiva y que, por eso mismo, no es superior al propio hombre ni puede generar una norma estrictamente obligatoria.

La *Fenomenología* reconquista la *intencionalidad eidética y axiológica*: los *objetos* de la inteligencia y los *valores* de la voluntad, entre ellos el valor moral, valor subjetivo de la persona, que surge en la voluntad de su acatamiento al orden jerárquico de los valores, dados en la intencionalidad afectiva del espíritu. Estos objetos y valores, distintos del acto que los aprehende, no superan, sin embargo, la inmanencia subjetiva, ya que se trata de una esencia dada como *objeto* o *valor* en la *conciencia,* como término intencional del acto intelectivo o valorativo y, en cuanto tal, distinta del sujeto, pero sólo *distinta dentro de la inmanencia de su acto,* y sin trascendencia propiamente tal o transubjetividad.

Más hondo aún es el *carácter inmanentista* de la moral en el Existencialismo. Porque éste se desentiende enteramente del orden moral transubjetiva y universalmente válido y, con él, de todo orden jurídico, económico, político y social. En esta *inmanencia total* –agravada por su carácter *irracionalista,* en el Existencialismo ateo– sólo cabe el caos y el desorden, y la única ordenación posible es puramente exterior, impuesta por la fuerza o violencia, que implica y conduce ciega e inexorablemente a un régimen totalitario enteramente amoral.

2. *El camino de la reconquista del orden moral.*

De aquí que para restaurar un orden ético, desde el interior de la conciencia, por la obligación de acatarlo y someter la libertad a sus exigencias ontológicas y restaurar desde él el orden humano en sus distintos sectores –económico, social, familiar, político, etc.–, sea indispensable restaurar el alcance trascendente del objeto de la inteligencia en la aprehensión del ser en sí. Sólo sobre este fundamento ontológico es posible cimentar el *bien* o *valor transubjetivo,* que a su vez sostenga el *carácter obligatorio* de la norma moral, desde la trascendencia, y con dicho carácter también cimente el derecho, la política, la economía y todo el orden humano y social en el mundo.

Tal es el intento de este trabajo: poner en evidencia cómo la moral y el orden humano se sostienen firmemente en el *ser trascendente,* es decir, se *sustentan sobre fundamentos ontológicos o metafísicos.*

II

FUNDAMENTOS GNOSEOLOGICOS Y ONTOLOGICOS DEL ORDEN MORAL

3. *El alcance ontológico o transubjetivo del conocimiento intelectual.*

A diferencia de los seres materiales, hasta el animal inclusive, el hombre por su conocimiento espiritual no sólo es, sino que también *sabe que es* y *que es realmente distinto del ser de las cosas,* ser del que también *sabe que es.*

La aprehensión intelectiva del ser *trascendente,* realmente distinto del propio, es una verdad evidente por sí misma, que, si bien no se puede demostrar –puesto que habría que suponer el mismo alcance de la inteligencia, que se quiere fundar–, no necesita sin embargo, de demostración, ya que todo intento de negarlo o ponerlo en duda, lo supone. En efecto, la inteligencia no puede realizar su acto sino como *intencional,* un acto de aprehensión de un *ser* como distinto del propio –*ob-jectum*–. Todo *agnosticismo,* sea en la forma de *escepticismo* o de *relativismo e historicismo,* sea en forma de *empirismo fenoménico* o de *idealismo trascendental,* es contradictorio y se deshace en su propio planteo, puesto que no se puede ni siquiera formular o expresar con sentido sin la aprehensión del *ser* trascendente o distinto del acto, cuyo conocimiento o aprehensión pretende negar.

4. *La gloria o manifestación de su Perfección: fin de Dios en la creación.*

Somos necesariamente porque Dios nos piensa y existimos contingentemente porque Dios nos ama.

Sabido es que el Pensamiento divino, al comprehender su propia Esencia infinita, no puede no ver y constituir de un modo necesario las *esencias* de las cosas, como otros tantos infinitos modos finitos de participación de aquélla.

En cambio, *Dios no necesita de la existencia* de las esencias finitas, ya que en el Acto puro de su infinita Existencia posee y es la infinita Perfección. Pero *puede* crear o elegir libremente las esencias a las que quiere hacer partícipes de su infinita Existencia.

Este acto creador, por el cual Dios confiere libremente la existencia a determinadas esencias, es, pues, un *acto libre de amor.* Porque Dios, como Ser inteligente, más aún, totalmente inteligente e identificado con la Inteligencia, ha de proponerse un Fin en su Rito creador. Ese fin no puede ser la creatura misma, pues en ese caso la Infinita Perfección de Dios dependería de la creatura; sino la misma Perfección divina, de la que quiere hacer partícipes a otros seres. Dios quiere que su Perfección o Bondad se manifiesten —manifestación que se llama *gloria*— en las creaturas, ya *objetivamente,* por el *ser material participado* de Aquélla, ya *formalmente* por el ser especial recibido, *el espiritual,* capaz, de *conocer* y manifestar conscientemente y *amar libremente* al Ser o Perfección de Dios.

Según sea el grado de gloria o manifestación de su Ser o Perfección que Dios se proponga manifestar en la *creación,* será la *naturaleza* o *esencia* elegida, para conferirle *existencia* por la creación.

La naturaleza o esencia de un ser expresa, pues, el *Fin* de Dios en su creación. De aquí que por la *naturaleza* de un ser el hombre pueda conocer el *fin* al cual está destinado. El grado de perfeccionamiento al que una naturaleza está ordenada y el tipo de gloria que Dios se propone en su creación, coinciden.

5. *La gloria formal, fin de Dios en la creación del hombre*

En todos los seres inferiores al hombre, el Fin de Dios es la *gloria material* o participación y manifestación objetiva —no consciente ni libre— de su Perfección, en uno u otro grado.

En cambio, en la creación del *ser espiritual,* inteligente y libre, el Fin de Dios no puede ser otro que su *gloria formal,* la que esa creatura le brinda por el conocimiento y el amor de su infinita Perfección.

Un análisis de la vida humana nos manifiesta que la vida fisiológica es para la vida sensitiva o animal y está subordinada a ella, y ésta a su vez lo está y sirve a la vida espiritual, específica del hombre, por la cual éste se constituye en *persona.* A su vez la vida espiritual de la inteligencia y de la voluntad se manifiesta como abierta y hecha para la trascendencia del *ser,* su objeto necesario, como *verdad, bondad y belleza* y, en suprema instancia, como la *Verdad, Bondad y Belleza* infinitas. En otros términos, esto quiere decir que el hombre *no puede perfeccionarse o realizarse plenamente como hombre sin la posesión de la Verdad por el conocimiento y de la Bondad por su amor,* lo cual implica la *glorificación formal* de Dios: conocer la Verdad y amar la Bondad de Dios. Adviértase ya cómo el Fin o Bien de Dios se identifica con el fin o bien del hombre, consecuencia previsible si se considera que Dios crea una determinada *naturaleza* para lograr un determinado *fin* o grado de su gloria.

El Fin o Bien de Dios, el que El tiene que proponerse necesariamente al crear al hombre, y el fin o bien al que el hombre está ordenado por su naturaleza como a su plenitud humana, coinciden, pues son realmente el mismo: Dios alcanza su Fin o Bien, la manifestación de su infinita Perfección por el conocimiento y el amor libre del hombre, con el mismo conocimiento y amor con que éste logra su propia perfección humana con la posesión de su fin o bien, para el que está esencialmente hecho, y que no es otro que la infinita Verdad y Bondad.

Otro tanto sucede con la gloria material como Fin o Bien de Dios, y el fin o bien de las creaturas corpóreas, hasta el animal inclusive, carentes de conciencia refleja y de libertad. La manifestación de la Perfección divina se obtiene por el perfeccionamiento del ser y actividad de la naturaleza de estos entes creados; los cuales a su vez, al perfeccionarse participan y reflejan el Ser o Perfección de Dios. *Coeli enarrant gloriam Dei.*

6. *La ley eterna de Dios, participada mediante la ley natural por los seres materiales y mediante la ley moral por el hombre*

Dios ordena a sus creaturas a su *Fin* mediante su *naturaleza* y las inclinaciones que brotan necesariamente de ésta. Tal ordenación por la que el Ser divino, inteligente y libre, ordena las cosas a su Fin es la *Ley* eterna, porque lo que Dios establece o hace en el tiempo lo decide en su único Acto eterno. Dios es libre para crear, pero supuesta su decisión de hacerlo, *no es libre* para la elección del Fin o Bien que como Ser inteligente debe proponerse. En efecto, Dios no puede tener otro fin que su mismo Ser y no para adquirir algo para él —cosa absurda, porque su Acto de Ser es

infinito– sino para hacerlo partícipe y manifestativo de su infinita Perfección.

Esta ley, existente *ab aeterno* en la Mente divina, se ejerce y manifiesta en el tiempo elegido por Dios para la creación o acrecentamiento de la creatura, mediante la *Ley natural,* por las leyes físicas, químicas, biológicas e instintivas, que, de un modo más estrecho o más amplio, pero siempre sujeto al *determinismo necesario,* regulan la actividad de los seres materiales para su desarrollo individual y específico, coincidente con la manifestación de la Bondad divina.

También el hombre es ordenado a la consecución de este *Fin* o *Bien* divino por la Ley eterna, pero de acuerdo a su *naturaleza espiritual,* inteligente y libre. Por su misma Perfección, Dios está necesitado a dirigir al hombre a la manifestación formal de su Perfección divina, por el conocimiento y voluntad libre de aquél.

Por otra parte, la misma Ley u ordenación eficaz de Dios para conducir al hombre al logro de su Fin o Bien, la gloria formal o manifestación espiritual de su Bondad infinita –que coincide con el bien o perfección del hombre por la consecución de su propio fin– ha de estar de acuerdo con la naturaleza consciente y libre de éste, precisamente porque el Fin divino se manifiesta y realiza mediante esa naturaleza.

Ahora bien, la única *necesidad,* compatible con un ser espiritual, inteligente y libre, es la *necesidad moral,* la que proviene de una *ley,* promulgada a través de la inteligencia e impuesta desde ella a la libertad.

La Ley eterna, que se refleja y ejecuta en los seres materiales por la *ley natural necesaria,* de acuerdo al *determinismo causal* que rige la materia, se participa y se manifiesta en el hombre por una *ley natural moral,* aprehendida por la inteligencia, y que *obliga a su voluntad libre* a todos los actos que dependen de ella, con una necesidad moral, no con un *tiene que ser,* que se ejecuta inexorablemente y sin intervención libre de quien lo realiza, sino con un *debe ser,* impuesto a la *libertad;* la cual, sin dejar de ser tal, más aún por ser tal, está *espiritualmente necesitada u obligada* a acatar, so pena de destruir el Bien de Dios y el propio bien en sí misma, y de contrariar y oponerse a la Voluntad divina.

Por la misma Perfección divina, Dios *no puede dejar de mandar* e imponer al hombre, a través de su inteligencia, este Fin o Bien que se propone. De aquí que si Dios es *libre* para crear, no lo es para imponer y comunicar al hombre su Voluntad absoluta en forma de mandato o de *ley* con *necesidad moral.*

7. *A través del orden natural el hombre conoce la Ley eterna, que lo ordena moral o humanamente.*

El hombre descubre la Ley eterna de Dios por su inteligencia. Por su misma naturaleza material e irracional las cosas corpóreas aparecen sometidas y ordenadas al bien del hombre. También la vida inconsciente o fisiológica se manifiesta naturalmente subordinada y dirigida a formar y mantener los órganos y la vida de los sentidos. Esta vida, a su vez y por su misma naturaleza, se manifiesta como puesta al servicio de la vida espiritual de la inteligencia, que obtiene su objeto, el *ser,* a través de los datos de los sentidos y puede desarrollar su actividad específica, sostenida constantemente por la vida sensitiva, mientras que la voluntad, informada por el conocimiento intelectivo, logra proyectarse hacia su propio objeto, que es el bien, atraída y sostenida –y a veces contrariada– en gran parte por las tendencias sensitivas. Finalmente, por su vida espiritual específica, el hombre está naturalmente ordenado al ser trascendente –verdad, bondad y belleza, identificadas con él– y, en última instancia, al Ser divino –identificado con la Verdad, Bondad y Belleza infinitas– como a su Bien supremo y último Fin.

Esta ordenación jerárquica de los seres materiales y de las distintas zonas de su propio ser humano, y de los bienes correspondientes a cada una de ellas, es *de-velada* por el hombre mediante su inteligencia, a través de la naturaleza de los seres y de su propio ser natural, de tal modo que descubre que aquellos bienes de las cosas y de su vida inferior son realmente buenos para él, *en cuanto hombre, en la misma medida en que se subordinan,* lo ordenan y lo preparan para la consecución de su último Fin trascendente y divino, con la consiguiente obtención también de su perfeccionamiento o plenitud de su ser y actividad humana. Del mismo modo la inteligencia ve también que aquellos bienes inferiores son *malos,* en cuanto no se subordinan y se oponen a la consecución del Fin o Bien divinos.

En el orden de las cosas en relación con su propio ser y en su propia naturaleza humana, el *intelecto descubre lo que es bueno y lo que es malo, lo que debe ser y lo que no debe ser* y formula, de este modo, las *normas de conducta* para ordenar su voluntad libre y, a través de ésta, toda la vida y ser humanos en dirección a su Fin o Bien trascendente, con su consiguiente perfeccionamiento inmanente.

La *norma moral objetiva* se constituye por este orden natural, jerárquicamente estructurado, culminante en la naturaleza humana y dentro del orden jerárquico también de ésta, en su naturaleza espiritual, y que *expresa* el Fin que Dios se propone: un *objeto será bueno o malo,* en cuanto que querido por la voluntad libre contribu-

ye o no a la perfección integral del hombre o, lo que es lo mismo, a la manifestación formal de la Perfección divina o a prepararlo a su consecución. En posesión de esta *norma objetiva,* fundada en la ordenación de las cosas en relación con su naturaleza y en el orden jerárquico de los diferentes sectores de su propia naturaleza humana, la inteligencia es capaz de juzgar, en *la luz de su ser o verdad,* sobre la *bondad o maldad moral* –la bondad o maldad que afectan al hombre en cuando hombre, en cuanto ser espiritual o persona, inteligente y libre– de las distintas acciones, realizadas bajo el dominio de la actividad libre de la voluntad.

8. *Los objetos especifican el acto bueno o malo de la voluntad, en cuanto esencialmente relacionados con la norma.*

Los objetos del querer libre especifican y constituyen la bondad o maldad de los actos, *en cuanto están esencialmente referidos a la norma moral,* en cuanto se conforman o no con esta norma, que expresa el orden jerárquico de los seres u objetos y el orden de los diferentes sectores de la naturaleza humana.

Estos objetos especificantes del acto moral, no lo son tanto en cuanto bienes en sí mismos, sino en *cuanto son conocidos y queridos* en sus diferentes aspectos y circunstancias. De modo que un objeto en sí mismo moralmente bueno –es decir, que querido engendra un acto bueno– puede convertirse en malo o engendrador de un acto malo, por la intención mala u otras circunstancias, que lo apartan o disconforman con la norma moral. En cambio, un objeto moralmente malo, por buenas que sean las intenciones y las circunstancias y fines concretos que se propongan, nunca pueden ser objetivamente bueno.

Este orden objetivo respecto a la naturaleza humana y Fin trascendente divino, estas exigencias ontológicas o *deber-ser* que se imponen al hombre, a través de su aprehensión intelectiva y que ésta formula en forma de normas morales, se manifiesta a la vez en la inteligencia como un *imperativo,* como obligatoria. Vale decir, que, a través del orden natural, Dios expresa su Ley eterna, su Voluntad absoluta de cumplimiento, y el hombre, *al de-velar aquel orden, de-vela a la vez el Imperio divino.* De aquí que esta norma moral no se manifiesta en la conciencia de un modo condicional –como acaece con una regla de gramática o de juego, que se debe aceptar si se quiere escribir bien o ganar– sino como *absoluta,* como imponiéndose sin condiciones desde la trascendencia o transubjetividad. El hombre *debe* acatarla, so pena de cometer su mal absoluto, aquel mal que *lo hace malo en cuanto hombre,* y a la vez oponerse y desobedecer a la Voluntad de su divino Autor, del que es enteramente dependiente.

Por esta razón, el *hecho* de la obligación de acatar la ley moral, por el vínculo absolutamente obligatorio con que se presenta en la conciencia, *supone y descubre la Existencia* de Dios, ya que El es la única Causa capaz de producir este efecto, de imponer en la interioridad de la conciencia este vínculo trascendente e incondicional, como es la obligación moral.

9. *La inmutabilidad de los preceptos de la Ley natural y el cambio de su aplicación a diferentes situaciones humanas e históricas.*

Esta ley moral, impuesta por Dios al hombre, se presenta con toda evidencia en los preceptos fundamentales, inmediatamente derivados del primero de todos ellos: *"obra el bien y evita el mal".* Por eso, tales preceptos son comunes a todos los hombres y respecto a ellos es muy difícil el error común y aceptado por una comunidad. En cambio, en los preceptos derivados por un raciocinio largo y laborioso, desde los primeros, es posible y a veces fácil tal error, máxime si se tiene presente la situación de la naturaleza caída y herida por el pecado original: oscurecida en su inteligencia y debilitada en su voluntad.

Sin embargo, en un clima cristiano, mediante un buen razonamiento, es fácil corregir tales errores desde los primeros principios del orden natural y mediante un desarrollo riguroso de sus consecuencias.

Problema distinto es el de la incidencia del cambio de las circunstancias históricas, étnicas, sociales y hasta individuales, sobre tales preceptos. Los preceptos de la Ley natural, inmutables en sí mismos, pueden cambiar en su aplicación, no por ellos mismos, sino por los cambios de las situaciones sobre las que se proyectan. La moral, como dice su nombre, tiene mucho de *costumbres.* Así es evidente el precepto natural del pudor y es evidente también la existencia de determinados actos, que siempre son contrarios a él, en cualquier situación. Sin embargo, hay un margen de variación en la aplicación de este principio moral, debido al cambio de las costumbres, pues sabido es que *ab assuetis non fit passio.*

Podríamos decir que así como la *esencia* del hombre es la *misma* a través de sus *diferentes realizaciones* individuales, sociales, raciales, histórico-geográficas, etc., también la Ley moral, promulgada por Dios en el hombre a través del orden natural aprehendido por la inteligencia, es *esencialmente* la misma a través de sus *aplicaciones a situaciones diversas* en que esa esencia se realiza.

10. *Fundamento y carácter ontológico de la Ley moral.*

De acuerdo a la índole y finalidad de este trabajo, debemos subrayar que el bien moral u honesto, el *bien del hombre como*

hombre y que lo perfecciona en cuanto tal, es un *acrecentamiento del ser* de la persona humana.

Todas las tendencias vegetativas, sensitivas y espirituales del hombre se ordenan a la consecución de un *ser o bien*, pero para que también resulte *moral* o *bien del hombre como tal*, tiene que estar insertado en un orden jerárquico de bienes en relación con el bien integral de la persona, que culmina en su bien específico. Así para que el alimentarse sea moralmente bueno, es necesario que no impida sino que sirva al bien espiritual del hombre. Lo mismo sucede con el acto sexual; para que sea bueno tiene que servir al bien de la persona y de la especie, hacia el que está esencialmente ordenado: debe promover al hombre y a la mujer material y espiritualmente y ordenar su amor a la procreación y educación de los hijos; bien que exige la unión estable del hombre y la mujer, es decir, el estado del matrimonio monogámico.

Los bienes, pues, de las tendencias inferiores humanas no son buenos ni malos moralmente en sí mismos, sino respecto al bien integral y jerarquizado del hombre, al que se subordinan y sirven o no. La satisfacción de una de esas tendencias es buena, cuando contribuye al bien de la persona, y es mala en cuanto se opone a dicho bien.

11. *El bien moral: el bien integral del hombre.*

En esta perspectiva se ve claramente que la norma y la Ley moral le imponen al hombre el *bien o desarrollo armónico de su ser*, su acrecentamiento ontológico integral. Así como el bien de un árbol o el de un animal es su normal desenvolvimiento, logrado necesariamente por leyes naturales, así el bien del hombre es su desenvolvimiento armónico, logrado por su actividad espiritual consciente y libre de acuerdo a las exigencias de la ley moral.

El bien moral es la realización del *deber-ser*, el acrecentamiento del ser o bien del hombre, realizado de un modo humano de acuerdo a su espiritualidad específica, consciente y libre.

La norma y la Ley moral son el camino que Dios le traza al hombre para su perfeccionamiento, no arbitrariamente, sino de acuerdo a su naturaleza. Es la proyección de lo que ella debe realizar para actualizar sus virtudes, para perfeccionarse de acuerdo a lo que real e integralmente es. Y Dios no sólo se lo indica y se lo manda por la Ley moral natural, sino que se lo impone como su propio perfeccionamiento humano.

En este horizonte ontológico la Ley moral aparece como el medio de que Dios se vale para conducir al hombre a su *auténtico bien humano*, que coincide con el *bien de Dios*, con el bien que El se propone al crear al hombre: *su gloria por el conocimiento y el amor de éste*. En efecto, con su Ley divina, Dios le manda al hombre su perfección y su felicidad, que oriente su vida al conocimiento de la verdad y al amor de la Bondad infinita, cuya posesión constituyen la plenitud y la felicidad humanas. Las prohibiciones revisten el carácter de alejamiento del hombre de su verdadero mal, de aquello que priva a su naturaleza de su genuino bien.

La Ley moral, fundamento de toda ley y derecho humanos positivos, al imponer los preceptos fundamentales de perfección humana, confiere, correlativamente, al hombre *sus derechos naturales*, los derechos que suelen llamarse –precisamente por ser anteriores e independientes del derecho positivo– *inalienables* de la persona humana. Porque el que tiene una *obligación*, tiene que tener el *poder* de cumplirla; y ese poder o facultad es lo que constituye y se llama el *derecho*. En el caso de la *Ley natural*, el derecho que corresponde a la obligación constituye el *Derecho natural*.

Esta Ley moral y este Derecho natural, del que el hombre está en posesión por su naturaleza humana, antes de toda ley y derechos positivos, es el *fundamento* indispensable de los mismos.

Porque si no hay una ley moral natural, anterior a la ley instituida por los hombres, que obliga a obedecer a la autoridad legítima y a sus mandatos para constituir la sociedad, no es posible la constitución del orden social, y toda organización y autoridad que de hecho se impongan a los hombres, carecen de fundamento moral y, por eso mismo y paradojalmente, de toda limitación y, por la misma razón, conducen inexorablemente al totalitarismo bajo cualquiera de sus formas, así como, en el orden lógico, *"de lo falso se sigue cualquiera cosa"*, en el orden humano, *de la falta de fundamento natural de la moral*, que es la ley divina participada a los hombres, *se sigue no solamente cualquier desorden*, sino también la imposición arbitraria de los más fuertes, que constituyen el totalitarismo.

La Ley y el Derecho natural conducen al hombre a la aceptación de la sociedad, de su autoridad y de sus leyes, confieren legitimidad y vigencia obligatoria a todo este orden social desde la conciencia, que aprehende dicha Ley y dicho Derecho desde el orden objetivo y los promulga; pero a la vez tal Ley y tal Derecho limitan y controlan el ámbito de la autoridad y de los derechos de la sociedad frente a las personas. La sociedad es constituida precisamente por una inclinación natural del hombre no para perder sus derechos naturales, anteriores a aquélla, sino, todo lo contrario, para defenderlos y ampliarlos con la constitución del bien común, fin de la sociedad. Las únicas limitaciones de la libertad y de los derechos individuales o familiares son los necesarios para la constitución de la sociedad con su bien común, y, por eso, no deben tocar esos derechos anteriores a su constitución, para defender y ampliar los cuales preci-

samente se constituye la sociedad. La persona somete su libertad a la sociedad y a la autoridad únicamente en la medida indispensable para asegurar sus propios derechos y la constitución de las condiciones necesarias para establecer la justicia, la paz y el desarrollo material y espiritual de su ser y de su vida individual y social, es decir, el *bien común.*

Si se niega la Ley moral y el Derecho natural consiguiente, vigente antes de la ley y derechos positivos, más aún fundamento y savia de esta ley y derechos, se derrumba todo el orden racional humano, individual y social: el hombre queda libre de toda ley, pero a la vez esclavo de sus pasiones, de la violencia, incluso organizada en forma de grupos y por el mismo Estado, desde que éste, cuando se niega o desconoce la base moral que lo fundamenta y lo limita a sus propios fines, carece de autoridad para mandar, pero a la vez carece de limitación en todas sus imposiciones arbitrarias y totalitarias.

12. *La negación de la Ley y del Derecho naturales conduce a la destrucción del hombre y de todo orden y al caos.*

1. En el fundamento de esta negación de la Ley y Derecho naturales, que constituyen el orden humano natural, desde el cual únicamente se puede fundar racionalmente la ley, el derecho y el orden positivo humano, está el *Agnosticismo,* que, bajo una u otra forma, niega el valor de la inteligencia para des-cubrir y aprehender el ser trascendente y, en definitiva, el Ser de Dios, y desde él *el deber-ser* y el orden moral natural. Las formas actualmente vigentes del *Agnosticismo antirrealista y ateo,* son el *Neo-positivismo lógico,* que se atiene únicamente a los hechos verificables por los sentidos y expresables en lenguaje matemático; la Fenomenología, que, si bien defiende la trascendencia de los *objetos y valores,* sólo la mantiene en cuanto dada en la conciencia del sujeto, poniendo entre paréntesis el ser o realidad en sí y el bien o valor identificado con aquél; y finalmente, el *Existencialismo,* que se atiene al ser como *presencia o patencia* del ente, pero también sólo en cuanto dada en el ente abierto al ser o *Dasein,* que es el hombre. El *ser* de los entes es sólo trascendente en cuanto dado en el *Dasein* u hombre.

En todas estas corrientes actuales de la Filosofía y de la Cultura, el *ser trascendente* y, correlativamente, el *valor* de la inteligencia para aprehenderlo, están suprimidos. El hombre queda bloqueado, clausurado en su inmanencia finita, abandonada a sí misma, sin sentido y absurda y, en definitiva, *nada,* "un ser que *no es lo que es y es lo que no es*", (Sartre). 2. El irracionalismo, común a todas estas direcciones de la Filosofía y pensamiento actuales, está en la base de este *Agnosticismo inmanentista y ateo.*

Lo grave es que, bajo muchos aspectos, este Irracionalismo está penetrando en muchos estratos de las instituciones humanas y de la misma Iglesia y amenaza inficcionar la misma Teología. En un profundo trabajo sobre la posición filosófica fundamental de K. Rahner, el Padre Fabro pone en claro que la tesis del teólogo alemán, en la que él funda su propia Teología, no salva la trascendencia. En otros teólogos, como Scheelebeck, hay textos muy difíciles de ser salvados de un relativismo historicista aún en lo atinente a la verdad dogmática; y la renovación moral, propuesta por este teólogo holandés, junto al aspecto positivo de animación de la misma con el espíritu evangélico, debilita la validez de las normas objetivas, sin las cuales sin embargo es imposible construir una moral, y un derecho y un orden humano. Ahora bien, sin este derecho natural se derrumba la sociedad, la paz y la convivencia, sustituidas por la violencia y el caos. Toda moral natural y sobrenatural, no pueden mantenerse sin estas normas objetivas, esenciales del orden natural, porque sin ellas están privadas de fundamentación racional y humana

En todo caso, si los grandes teólogos son capaces de sostenerse de algún modo en la verdad, aún colocados al borde del error, cuando sus tesis son asumidas por quienes carecen de una formación sólida al respecto, el error es formulado casi siempre con todo desenfado. En lo que hace a nuestro tema, se niega o se pone en duda el valor de la ley y el derecho naturales, se confunde su carácter universal, que exige la ley positiva para llegar a las aplicaciones inmediatas de la conducta, con su existencia; en otros casos se confunde el carácter derivado de algunos preceptos de ley natural —el derecho de propiedad por ejemplo— con el derecho positivo mismo. El que la ley y el derecho naturales necesiten ser determinados por el derecho positivo, no quiere decir que carezcan de valor y de vigencia. Así, por ejemplo la ley natural afirma que hay que estar a la palabra empeñada en un contrato, pero no dice cuáles son las condiciones concretas para que el contrato sea válido, cosa que toma a la ley positiva, exigida, por eso mismo, por la misma ley natural. Pero esta indeterminación concreta no niega la validez del principio de derecho natural, que es precisamente quien da fuerza obligatoria a las leyes positivas, que lo determinan.

Lo grave de este *Irracionalismo agnóstico,* que penetra y es asimilado por muchos hombres y, aún por católicos y sacerdotes, a través del ambiente y los medios de comunicación —revistas, diarios, radios, T.V., etc.—, es que puede llevar a errores muy graves, que destruyen el fundamento natural del dogma y de la moral. Ahora bien, esta negación de la ley del orden natural, que

ha sido formulada en repetidas ocasiones en estos últimos tiempos, conduce a la caída de todo orden legal y social humanos, impuesto desde la interioridad de la conciencia, para ser sustituido por un orden puramente exterior, impuesto por la fuerza, sin límites morales y que, por una lógica interna, puede conducir tanto al totalitarismo más absoluto, como al desorden y al caos, a la subversión, a la violencia y a la anarquía.

Este *Irracionalismo* que adquiere en la actualidad su forma más vigente en el *Relativismo historicista,* está dando sus frutos envenenados en su aplicación a la historia de los dogmas y al alcance absoluto de las verdades de nuestra fe. Así tras el llamado *"Pluralismo teológico"* se oculta muchas veces el error relativista de que todas las Confesiones cristianas y aún todas las religiones, en lo que hace a su verdad, están en pie de igualdad, como si la Iglesia Católica no fuera la única en que se da la Religión verdadera, depositaria infalible de la Verdad de Cristo y de su Evangelio. Se quiere decir o insinuar que cada una de ellas tiene un aspecto de verdad, lo cual puede ser verdad, pero que ninguna tiene la verdad plenamente, lo cual es falso. A este respecto se ridiculiza también la tesis que sostiene el valor absoluto de la inteligencia frente a la verdad evidente o evidentemente demostrada, y se afirma que nadie es poseedor de la verdad, como si no se pudiera llegar a tener verdad absoluta, siquiera bajo alguna de sus facetas. Se afirma también que el acceso a la verdad vale para su momento o situación histórica. Así se ha dicho que la definición dogmática de la infalibilidad del Sumo Pontífice tuvo sentido y valor en el contexto histórico del Concilio Vaticano I, pero no ahora, que dicho contexto histórico ha cambiado, con lo cual se niega lisa y llanamente la verdad definida por el Concilio. El Papa no sería infalible en este momento histórico. Contra este grave error relativista Pío XII ya habría advertido en la *Humani Generis,* que el progreso en la verdad no puede ser por sustitución, como afirman estos teólogos y filósofos neo-relativistas, sino por progresiva penetración en amplitud y profundidad en la verdad ya adquirida inmutablemente

Unicamente defendiendo esta capacidad de la inteligencia para conocer el ser o *verdad trascendentes* con certeza y de un modo inmutable y, por otra, sosteniendo los fundamentos ontológicos de la moral, que se formulan por la inteligencia en la Ley moral natural, es posible sustentar una auténtica moral y, con ella, un fundamento sólido del orden individual y social, digno de la persona.

INDICE

Nota Preliminar 9

INTRODUCCIÓN, Santo Tomás de Aquino en el VII Centenario de su muerte 11

PRIMERA PARTE. ACTUALIDAD DEL TOMISMO 17

Capítulo I. – Perennidad del Tomismo 19
Capítulo II. – El sentido de la vigencia perenne del Tomismo 25
Capítulo III. – Para una vigencia actual del Tomismo 37
Capítulo IV. – Filosofía y Teología en el Tomismo 45
Capítulo V. – Agustinismo y Tomismo 51

SEGUNDA PARTE. EL INTELECTUALISMO TOMISTA FRENTE A LAS DISTINTAS POSICIONES DE LA FILOSOFIA ACTUAL 71

Capítulo VI. – La unidad del conocimiento humano 73
Capítulo VII. – La ubicación de la inteligencia en Santo Tomás 93
Capítulo VIII. – El orden esencial y la inteligencia en Santo Tomás 99
Capítulo IX. – Ubicación del Intelectualismo Tomista. Racionalismo, Empirismo e Intelectualismo 105
Capítulo X. – Actualidad del Intelectualismo Tomista frente al Inmanentismo irracionalista contemporáneo 111
Capítulo XI. – El Intelectualismo realista de Santo Tomás, fundamento del ser y vida de la persona 127
Capítulo XII. – Inteligencia, ser y vida 135
Capítulo XIII. – El Intelectualismo y el Teísmo Tomista frente al Irracionalismo y al Ateísmo 143
Capítulo XIV. – El Intelectualismo realista del Tomismo, frente al Irracionalismo nihilista del Existencialismo Ateo 153
Capítulo XV. – La reconquista del valor de la inteligencia, fundamento de la restauración del orden humano y de la cultura 159
Capítulo XVI. – Espíritu y materia ser y vida paradojal de la persona humana 165
Capítulo XVII. – La persona humana, Imago Dei 177
Capítulo XVIII. – Verdad y libertad en Santo Tomás 181
Capítulo XIX. – La doctrina del concepto en Kant y en Santo Tomás 195
Capítulo XX. – El ámbito del objeto de la fenomenología en E. Husserl y Crítica Tomista al método fenomenológico 223
Capítulo XXI. – Los distintos sentidos del apriori en la filosofía contemporánea y en la de Santo Tomás 241

TERCERA PARTE. LA METAFISICA TOMISTA FRENTE A LA FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL CONTEMPORANEA 263

Capítulo XXII. – Experiencia y metafísica 265
Capítulo XXIII. – El significado y el alcance del "esse" en Santo Tomás .. 273

Capítulo XXIV. — Reflexiones acerca del sentido del "esse" en Santo Tomás frente a la concepción respectiva en Aristóteles, en la Escolástica y en Heidegger 287
Capítulo XXV. — La existencia en el Tomismo y en el Existencialismo ... 291
Capítulo XXVI. — Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de Heidegger y la ontología de Santo Tomás 297
Capítulo XXVII. — Método, sentido y alcance de la investigación metafísica en M. Heidegger y en Santo Tomás 305
Capítulo XXVIII. — Dos concepciones antagónicas del ser: Sartre y Santo Tomás. La inmaterialidad nihilista y la inmaterialidad realista 337
Capítulo XXIX. — Participación, acto y potencia y analogía en Santo Tomás 359
Capítulo XXX. — El Esse y el Intelligere divino, fundamento universal e inmediato de todo ser y de toda verdad y entender participados en Santo Tomás 379
CUARTA PARTE. AXIOLOGIA Y MORAL EN EL TOMISMO 395
Capítulo XXXI. — El objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral 397
Capítulo XXXII. — Estructura esencial y fundamentación ontológica y antropológica de los valores en el Tomismo 425
Capítulo XXXIII. — La esencia del valor 465
Capítulo XXXIV. — Espíritu y Cultura 477
Capítulo XXXV. — Persona y Cultura 487
Capítulo XXXVI. — Los fundamentos metafísicos del orden moral 493

OBRAS DEL AUTOR

LA CONSTITUCION ESENCIAL DEL SANTO SACRIFICIO DE LA MISA, Guadalupe, Buenos Aires, 1930.

ESBOZO DE UNA EPISTEMOLOGIA TOMISTA, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1946.

ESTRUCTURA NOETICA DE LA SOCIOLOGIA, segunda edición notablemente ampliada con un nuevo trabajo sobre la ESTRUCTURA NOETICA DE LA CIENCIA EMPIRICA. Traducida al italiano la primera edición y prólogo de A. Fanfani, Profesor de la Universidad de Roma, Facultad de Derecho, y Presidente del Senado de Italia, publicada por la misma Universidad del Sacro Cuore, Milán, 1939.

FILOSOFIA MODERNA Y FILOSOFIA TOMISTA, segunda edición en dos tomos, Guadalupe. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945. *Primer Premio Nacional de Filosofía de la República Argentina.*

LOS FUNDAMENTOS METAFISICOS DEL ORDEN MORAL, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1941. *Premio "Carlos Octavio Bunge"* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires y *Premio de la Provincia de Buenos Aires.* Tercera edición a cargo del Instituto "Luis Vives" de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, 1969.

LA FORMACION DE LA PERSONALIDAD, Adsum, Buenos Aires, 1941, segunda edición, agotada.

CONCEPTO DE LA FILOSOFIA CRISTIANA, segunda edición, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1943, agotada.

LA PSICASTENIA, segunda edición, Adsum, Buenos Aires, 1944, agotada.

ANTE UNA NUEVA EDAD, Adsum, Buenos Aires, 1944, agotada.

LA DOCTRINA DE LA INTELIGENCIA DE ARISTOTELES A SANTO TOMAS, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945, agotada.

ARTE CRISTIANO. CONSIDERACIONES SOBRE LA SITUACION DEL ARTE EN EL CRISTIANISMO, Peuser, Buenos Aires, 1946, agotada.

"LA FILOSOFIA DEL ESPIRITU" DE BENEDETTO CROCE, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947.

FILOSOFIA Y VIDA, editorial de la Revista Sapientia, La Plata, 1955, agotada.

TRATADO DE EXISTENCIALISMO Y DE TOMISMO, Emecé Editores, Buenos Aires, 1956, agotada.

METAFISICA DE LA LIBERTAD, Academia del Plata, Buenos Aires, 1961.

FILOSOFIA DE LA CULTURA Y DE LOS VALORES, Emecé Editores, Buenos Aires, 1963.

ONTOLOGIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA, UCA, Buenos Aires, 1958.

LA PAZ EN EL PENSAMIENTO DE JUAN XXIII, Emecé Editores, Buenos Aires, 1964.

PARA LA CONSTITUCION DE UN HUMANISMO AUTENTICO, Diagrama, 1962, Buenos Aires.

ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTIN, Guadalupe, Buenos Aires, 1965.

LO ETERNO Y LO TEMPORAL EN EL ARTE, segunda edición aumentada, Emecé Editores, Buenos Aires, 1968.

EL ULTIMO HEIDEGGER, segunda edición, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

LA IGLESIA Y EL ORDEN TEMPORAL, EUDEBA, Buenos Aires, 1972.

NATURALEZA Y VIDA DE LA UNIVERSIDAD, segunda edición, EUDEBA, Buenos Aires, 1972.

LA PALABRA, en preparación.

NATURALEZA Y VIDA DE LA UNIVERSIDAD, segunda parte en preparación.

TRADUCCIONES

LA FILOSOFIA DE LA CULTURA DE SANTO TOMAS DE AQUINO, por Martín Grabmann, Buenos Aires, 1943. Traducción directa del alemán. Segunda edición con un prólogo del traductor, Poblet, 1948.

LA VIDA ESPIRITUAL DE SANTO TOMAS DE AQUINO, por Martín Grabmann. Traducción directa del alemán, con un trabajo introductorio del traductor, Guadalupe, Buenos Aires, 1947.

EL SENTIDO COMUN, por Reginaldo Garrigou-Lagrange. Traducción directa del francés y Prólogo, Dedebec, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944.

SITUACION DE LA POESIA, por Raissa y Jacques Maritain. Traducción directa del francés en colaboración con Guillermo Blanco, Dedebec, Desclée de Brouwer, 1946.

Se terminó de imprimir la cantidad de 3.000 ejemplares el día 11 de Marzo de 1975 en los Talleres Gráficos Carollo S. C. A. - Díaz Vélez 3461 - Bs. As.